

دكتورة يمنى طريف الخولى

أمين الخولى..

والأبعاد الفلسفية للتجديد

اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
صدر عن دار المعارف





اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف

[٦٥٢]

رئيس التحرير: **رجب البنا**

تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

الناشر: دار المعارف - ١١١٩ - كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع

دكتورة يُمنى طريف الخولى

أمين الخولى.. والأبعاد الفلسفية للتجديد



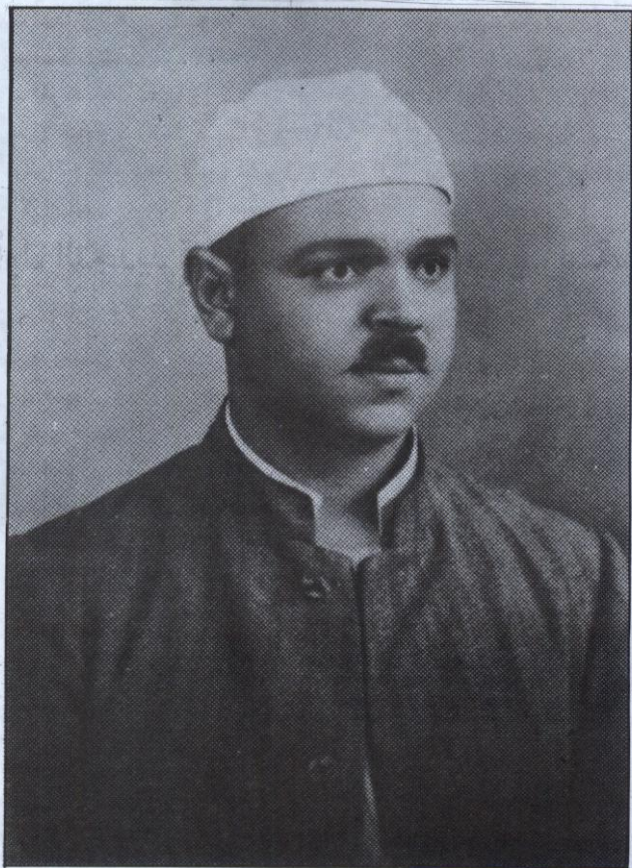
دارالمعارف

إن الذين عنوا بإنشاء هذه السلسلة ونشرها ، لم يفكروا إلا فى شىء واحد ، هو نشر الثقافة من حيث هى ثقافة ، لا يريدون إلا أن يقرأ أبناء الشعوب العربية . وأن ينتفعوا ، وأن تدعوهم هذه القراءة إلى الاستزادة من الثقافة ، والطموح إلى حياة عقلية أرقى وأخصب من الحياة العقلية التى نعيشها .

طه حسين

الشيخ المجدد أمين الخولي

مايو ١٨٩٥ - مارس ١٩٦٦



«أول التجديد قتل القديم بحثًا وفهمًا ودراسة»

أمين الخولى

مَقَدِّمَةٌ

سيرة شبه ذاتية

منذ مطلع النهضة العربية الحديثة مع بدايات القرن التاسع عشر ونحن ندرك جيداً أن التجديد يكاد يكون فرض عين على المعنيين بالفكر فينا. والمقصود بالتجديد البحث في بعث وتحديث وتنهيض وتنمية معاملات أصالتنا، أو بمصطلح أفضل وأكثر حيوية وحركية وتطورية نقول تحديث معاملات خصوصيتنا الحضارية.

وعلى مدار القرن العشرين كان فرض التجديد يزداد وجوباً وإلحاحاً، لمواجهة المستعمر ورياح التغريب العاتية، ثم لتوطيد وتدعيم الثورات القومية وحركات التحرر الوطني التي أነعت وازدهرت مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين. إنها نفس الحقبة التي شهدت أخطر تحدياتنا الحضارية طراً وأكثرها وبالاً، غُرس العدو الصهيوني في قلب الوطن العربي معزراً ومدعماً بتأييد الحضارة الغربية التي تملك عناصر القوة والتقدم والعلم والحداثة، ومدعماً بنموذجها الحضارى ذاته، ليزداد فرض التجديد إلحاحاً، لاسيما بعد أن حططنا السلاح وسلطنا طريق المفاوضات والمواجهة المباشرة. ثم يشهد العقد الأخير طوفان العولمة يندفع مهدداً باكتساح كل الخصوصيات الحضارية، فيفقد العالم الإنسانى ثراءه وتنوعه وتعدديته، ولا يبقى إلا النموذج الغربى الأمريكى. وفى مواجهة العولمة يغدو فرضُ التجديد أكثر وجوباً من كل ما سبق. هكذا فرضَ القرن العشرون قضية التجديد علينا، فرضاً متواتراً يزداد إلحاحاً. وها هو ذا

القرن ينصرف عنا ويودعنا، ليكون مثمراً أن نلقى نظرات شمولية عامة لتقييم وسبر حصائله، وحصائل الأعلام الذين ساهموا فى توجهاته الكبرى.

ومن منطلق الإحساس بخطورة قضية التجديد فى حضارتنا لكى تتواصل فيها عوامل النماء والتقدم والازدهار، دون أن تتماوه حدودها وتتميع شخصيتها، دون أن تتحول إلى ظل باهت للآخر الغربى وتتدثر خصوصياتها بحرائر العلم الأمريكى ونجومه الزاهية.. من هذا المنطلق يتقدم الكتاب بمحاولة لتعيين الأبعاد الفلسفية العميقة، وأيضاً تطويرها وتفعيلها عند واحد من رواد التجديد فى النصف الأول من القرن العشرين، وهو الشيخ أمين الخولى، فتتكشف أمامنا آفاق فلسفية رحيبة يمتد إليها إسهامه الفكرى.



ومع هذا يبدو من الملائم طرح صورة عامة للإطار الخاص الذى تخلقت فيه سطور هذا الكتاب.

فقد كان لدى بطبيعة الحال تصوّر لأمين الخولى، كإنسان فذّ الشخصية، وكعالم لغوى لا يُشَقُّ له غبار، وكأستاذ من جيل الرواد الذين اضطلعوا بعبء تمصير الجامعة، وكمفكر هو واحد من التجديديين العظام. وكنت طبعاً قد قرأت له وعنه بعض الشئ، فى إطار قراءاتى الغزيرة المتنوعة، وقد دربنى عليها أبى الطبيب النطاسى - رحمه الله وأكرم مثواه بقدر ما ملك من كريم الشمائل - وعلمنى كيف اقتنص رحيق الحياة

وآفاق الثراء الباذخ من صفحات الكتب. ومنذ بواكير الصبا لا يمر على يوم دون أن أفتح كتاباً.

وأعترف بأننى لم أكن أتوقف إزاء قضية التجديد ومجديده وضرورته الحضارية، وأبعاده الفلسفية وتشغيلها فى منظومتنا الثقافية. لم أكن لأتوقف بإزاء هذا، منذ البداية وحتى لقائى الحقيقى الواعد بأمين الخولى.

بدايةً، واصلت تفوقى الدراسى، وكنت من أوائل الثانوية العامة، وتحت تأثير الافتتان بعالم الثقافة والفكر والفلسفة التحققت بكلية الآداب العربية التى تعتز كثيراً بأمين الخولى فى الصف الأول من روادها، حين كان تاريخ النهضة العربية وقيم الحرية والاستقلال وتحديث العقل العربى، يُسجل من قاعاتها الأثيرة ذات العطاء الجزل للأمة.

بيد أننى تخصصت فى واحد من أحدث فروع الفلسفة: فلسفة العلم التى تفلسف ظاهرة العلم الحديث فتبحث فى منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة العلمية وشروطها وطبائع تقدمها وكيفياته وعوامله.. على الإجمال، التفكير فى الإبستمولوجيا، أى فى نظرية للمعرفة العلمية، ثم العلاقة بينها وبين المتغيرات المعرفية الأخرى والعوامل الحضارية المختلفة. هكذا تتقدم فلسفة العلم بوصفها تقنيئاً لأصلاّب أشد عناصر الحضارة الغربية إيجابية وفاعليةً واتقاداً، أى العلم الحديث.

وحين كنت - ولا أزال - أبذل قصارى العزم فى تمثيل فلسفة العلوم واستيعابها ونقلها للمكتبة العربية بأفضل ما أستطيعه، كنت أحسب فى

هذا - بما يحمله من مقولات للتحديث والعقلنة والتقدم المطرد - ردًا لدين ماء النيل على شراييني وخلايى، وتعبيراً كافياً عن التزامى إزاء الثقافة العربية التى أراها دائماً تمثيلاً لوحدة حضارية واحدة أبقي من كل متغيرات السياسة وألاعيبها وترهاتها . هكذا انصرفت بمجامع نفسى وتفكيرى إلى الفلسفة الغربية وميراث الحضارة الغربية وأصول العلم الغربى الحديث وعوامل نشأته وتناميهِ وتقدمه المطرد فى الحضارة الغربية. وكنت فى حالة تصالح تام مع نموذجها الثقافى الذى بدا لى خيار التقدم المطروح وليحاكيه من شاء تقدماً ، خصوصاً بعد أن انتهى الاستعمار واجتثت ثورة يوليو المباركة جذوره. وزاد من هذا التصالح أننى قضيت شطراً من طفولتى فى أوروبا. وتفتحت عيناي على ظلالها الوارفة وتلقيت تعليماً فى مدارسها ورأيت قطوفها الدانية رؤية العين، وترددت عليها فيما بعد. زادنى هذا انكباباً على إيجابيات الثقافة الغربية، فاستقطرت منى صدر الشباب، واندفاعته المتحمسة، عشر سنوات أو يزيد وأنا غارقة حتى الأذنين فى الفكر الغربى ولا ألتفت إلى واقعى، إلى الأنا، إلى الذات، إلى موطنى القدم الذى قُدر له أن يواجه المحن تلو المحن. وكانت المحصلة أن انشغل فقط بإشكاليات مطروحة فى الفكر الغربى، وأعرف عن الحضارة الغربية ومسارها وأعلامها أضعاف أضعاف ما أعرفه عن الحضارة العربية. وأدرس من نصوصها كل ما أستطيعه بينما لا أتعامل مع نصوص التراث العربى إلا لمأماً، وبقدر ما يفيد كهوامش لفكرة أعالجها فى التراث الغربى. من هنا خرجت كل أبحاثى وأعمالى بل ومقالاتى حتى نهاية الثمانينيات، وكل سطورها محصورة حصراً

داخل أطر الفكر الغربى ، ولا تكاد تتمايز عنه إلا فى أنها مكتوبة باللغة العربية ! .

حتى كان مطلع التسعينيات ، والهيئة العامة للكتاب مضطلة بإصدار مجموعة الأعمال الكاملة لأمين الخولى ، ووجدتني متورطة فى هذا ، ولم ألق مفراً. انشغلت فى عملية تجميع الأصول وإعدادها للنشر ، ومراجعة مستنسخات الطباعة ، وكتابة نبذة الغلاف .. وما إليه . وكما هو معروف ، مراجعة المستنسخات أسخف شئ . ولعلها الفصل الوحيد السخيف المضجر فى تجربة التأليف التى تظل بكل المقاييس أروع التجارب الإنسانية طراً . لكن مراجعة المستنسخات هنا كانت بالنسبة لى فتحاً مبيئاً . لقد قرأت بدقة ، وبعيون أصبحت مدربة كل أعمال أمين الخولى . وأذكر على وجه التحديد كتابيه «المجددون فى الإسلام» و«مناهج تجديد» . وأيضاً مجموعة محاضرات مخطوطة غير منشورة ، كانت فى مكتبة أبى تحت عنوان «كتاب الخير» ، وهى محاضرات فى تاريخ فلسفة الأخلاق من الفكر الشرقى القديم حتى العصر الحديث ، ألقاها أمين الخولى فى أعقاب عودته من ألمانيا عام ١٩٢٧ . وفى هذه المحاضرات يدافع الخولى ببسالة عن نظرية التطور لتشارلز دارون والفلسفة التطورية مع هيربرت سبنسر وليزلى ستيفن وأمثالهما !! وقد قدمت «كتاب الخير» إلى المجلس الأعلى للثقافة ، لتنشره مطبعة دار الكتب لأول مرة عام ١٩٩٦ ، فى إطار أعمال الندوة التى أقامها المجلس «أمين الخولى : الأصالة والتجديد» فى أبريل من ذلك العام . وخرج «كتاب الخير»

مصحوباً بدراسة كتبها كتقديم له ، يتضمنها هذا الكتاب أيضا (الفصل الأول) بعد إضافة وتنقيح.

«المجددون فى الإسلام» و«مناهج تجديد» و«كتاب الخير» فعلت بى فعلة أمين الخولى بتلامذته ومن يقترب من الجذوة المضرة فى عقلية وفى أسلوبه لطرح الأفكار القادر على تثوير كل خلجة بعقل المتلقى ، فى خضم وابل من المنهجية والرصانة والدقة والعمق والاستنارة التى تفيض بها أعمال الخولى. وأنا أتتبع أمين الخولى فى جولاته بأنحاء التراث وصولاته لتجديده ، كنت أستجمع فرائد كنز مذكور من الأصول المنهجية للنظرة الحضارية التى لا تنفصل أبداً عن ذاتها وعن تراثها ، ما دامت تراه قابلاً للتجديد والتطوير. وأدركت كم كان بصرى حسيراً.

وكانت تلك فاتحة لسلسلة من الزلازل والتوابع سوف تتصدع لها ثوابت فى عقليتى وفى منظورى وأسلوبى للتفكير. لقد تزامن معها كارثة الخليج الكابية التى اهتزت لها الأركان وتبعها ما سعى بالنظام العالمى الجديد - إثر الانهيار المدوى للاتحاد السوفيتى - ليعنى تنظيم العالم وفقاً لقيم ومصالح أمريكا ، ولماذا لا نقول وأيضاً مصالح إسرائيل؟! تدفق طوفان الحيرة من عيون ابنى وطلابى ، توالى تساؤلاتهم القلقة الموجهة ، وقد فجرتها أزمة الخليج التى اختلط فيها العدو بالصدى بالشقيق : ما القومية؟ ما العروبة؟ ما الوطن؟ من نحن؟ هل ستبقى هذه الأمة؟ هل انتهى عصر الاستعمار؟ أيهما أقسى الاستعمار الأوروبى البائد أم الاستعمار الأمريكى الراهن المجلوب جلباً؟. وفى الإجابة على هذا لم أكن أملك إلا وقد اللهيب وحمم البركان بين ضلوعى ، مادمت أومن دائماً بأن

القومية العربية أشد حقيقة من الهواء الذى نتنفسه معاً، ومن التاريخ الذى عشناه معاً والكتاب الذى نقرؤه معاً، وقيم الحياء الجميل ولهفة الأمومة ومنزلة الأخ الأكبر والانتماء للأسرة.. التى نحيها معاً، والفيلم المصرى الذى نشاهده معاً والأغنية التى نستمتع إليها معاً والشعر العربى الذى نردده معاً... ..

وكان الله شاء أن يزداد الجرح القومى فى النفس إيلاًماً، فأحصل فى عام الطوفان وكوارث الممعان عام ١٩٩١ على جائزتين من الطرفين المتناحرين جائزة العلماء العرب الشبان من مؤسسة عبد الحميد شومان الفلسطينى فى الأردن، وجائزة الإبداع الفكرى بين الشباب العربى من الكويت!! يتقاتل الطرفان، ويجتمعان على تقدير خاص لكتابى «مشكلة العلوم الإنسانية»، تأكيداً على أن البحث العلمى العربى كالإبداع الفكرى العربى لن تقف فى وجهه الحدود المصطنعة ولو كانت بضراوة الأسلاك الشائكة وحقول الألغام. ويلتقى تقدير الطرفين المتقابلين وفى صلب الزمن العصب، تجسداً لثابت باق يعلو على كل الكوارث ومؤمرات الفرقة، ومصدقاً لقول أستاذ الأجيال الدكتور زكى نجيب محمود: «العروبة ثقافة لا سياسة»، وهذه الأولى ... الثقافة عند الله وعند الناس خير وأبقى.

تبدو المتغيرات والوقائع آنذاك وكأنها تريد أن تعصف بهذا الثابت الباقى، وتؤكد أن سؤال القومية والهوية وخيار التقدم الحضارى ليس محسوماً كما كنت أتصور؛ ومن ثم بدا لى الموقف الفكرى القاصر على ميراث التقدم الغربى والمنبت الصلة بتعيّنات واقعنا ومشاكله التى تستلزم المعالجة.. ذاك الموقف ليس مجرد بصر حسير، بل هو جريمة فى حق الوطن. وكانت أزمة نفسية وعقلية طاحنة.

مثلت الأصول المنهجية التي استقيتها من صحبتي لأمين الخولى طوق
نجاه ومرشداً لتدارك ما فاتنى. ورحلت أستقبل بفعالية بالغة مؤثرات نفر
من أستاذتى العظام ذوى الطرح الأبعد لإشكاليات التجديد فى الفكر
العربى الحديث، وقرناء لهم فى أنحاء شتى من الوطن العربى. وأيضاً
مؤثرات نفر من تلامذتى النابهين من شباب الباحثين الجادين فى
أطروحات الفكر العربى الحديث ومناقشاتهم المستفيضة. هكذا تجمعت
عوامل عديدة فشهدت التسعينيات منحى حاداً فى طريقة تفكيرى
وأبعاد معالجاتى وطرحى لما أخرجته من أعمال.

وتظل فلسفة العلم دائماً هى البوصلة الموجهة لعقليتى ومسار أبحاثى.
ومن حسن الطالع أن تواكب مع هذا تطور ملحوظ فى فلسفة العلم إبان
العقود الأخيرة من القرن العشرين ، يتلخص فى أنها انتقلت من وضع
مبتسر - استمر طويلاً - يولى ظهره لتاريخ العلم ولدوره فى تمكيننا من
فهم ظاهرة العلم فهماً أعمق ، فضلاً عن دفع معدلات التقدم العلمى ،
ويكتفى بالنسق العلمى المنجز الراهن ، ويفلسفه بما هو كذلك على أساس
النظرة إليه من الداخل ، أو النظرة إلى النسق العلمى فى حد ذاته..
انتقلت فلسفة العلم من هذا إلى وضع مستجد يرتكز على الوعى بتاريخ
العلم ، فيفلسف العلم فى ضوء تطوره التاريخى وعبر تفاعله مع البنيات
الحضارية والاجتماعية ، مما يعنى تطوراً ذا اعتبار فى منطلقات وحيثيات
وعوامل النظرة الفلسفية إلى العلم. وهذا التطور فى الواقع هو تكامل النظرة
إلى العلم من الداخل مع النظرة إليه من الخارج ، أى باختصار نظرة
فلسفية أشمل لظاهرة العلم ، ترتكز - كما أشرت - على الوعى
بتاريخه. وباستيعاب هذا البعد الجديد سرعان ما علمتنى فلسفة العلم أن

تاريخ العلم ، وليس تاريخ العروش والتيجان والحروب والمؤمرات هو التاريخ الحقيقي للإنسان و صلب قصة الحضارة فى تطورها الصاعد .

من هنا سهل على اتخاذ الخطوة الأولى للخروج من ذلك الموقف الحسير ، بل بدت واجباً أكاديمياً ، وهى أن أمد نطاق معالجاتى المصمتة لظاهرة العلم الحديث الأوربية إلى المرحلة الأسبق منها والمفضية منطقياً وتاريخياً إليها ، أى مرحلة تاريخ الرياضيات والعلوم عند العرب . فانكسبت بعزم أكيد على نصوص من تراثنا متصلة بالحركة العلمية التى كانت قمة الازدهار والعطاء فى عصرها الوسيط . واكتشفت - لأول مرة - فى الحضارة الإسلامية عقلاً مبدعاً باذخ العطاء وعالمًا هائجًا مائجًا يفيض زخمًا وثراءً . ورحلت أطرح السؤال : كيف وصل إلى طريق مسدود؟ وكيف يمكن مواصلة ما انقطع؟ فتعود معاملات أصالتنا قوة دافعة للتقدم والازدهار والسودد ، وإزالة ما يعترىها من وهن أو تصلد . فى هذا الإطار خرجت أعمالى فى التسعينيات وقد أصبحت إيجابيات الحضارة الغربية أدوات لدفع تقدمنا الحضارى وليس مجرد تراتيل نردها ، والهم ينطلق من إشكاليات يطرحها واقعنا نحن الحضارى . وضمن هذا السياق خرجت الفصول التى تمثل كتاباً عن الآفاق الفلسفية لفكر أمين الخولى التجديدى .



كانت السطور السابقة التى أفاضت واستفاضة رغماً عنى ، ضرورية لكى توضح أن قراءتى لأعمال أمين الخولى - التى كانت هى الأخرى رغماً عنى - لم تأت مجرد اطلاع وتلق لأفكار وأطروحات . وهل يُستطاع

التلقى السلبي لأفكار أمين الخولى؟! واتضح كيف كانت بدايات ثورة فى تفكيرى، ثورة منهجية تعنى استملاك أدوات جديدة للبحث والنظر، فيخرج إنجاز مختلف يحمل أبعاداً لم تكن مطروحة فيما سبق.

من هنا لم يقتصر هذا الكتاب على مجرد عرض لبعض الأبعاد والآفاق الفلسفية للتجديد التى حاولت تعيينها واستكشافها فى فكر أمين الخولى، ويحملها الباب الأول من هذا الكتاب - بفصلية - تحت عنوان «منهاج»، بل كان لابد من إردافه بالباب الثانى الذى يحمل آفاق محاولتى لتطبيق بعض من فرائد هذا المنهاج، لتفعيلها وتطويرها، طبعاً بمصاحبة أدوات منهجية ومعرفية أخرى، لم تكن مطروحة فى زمان الخولى، فى النصف الأول من القرن العشرين. ألم يطرح أمين الخولى معادلته الشهيرة: التلميذ = الأستاذ + الزمن؟!.

فى المحاولات التطبيقية المنصبة على الهم الراهن، بدا لى أن جنوحات وترديات الفكر السلفى المتطرف الذى بلغ حد الإرهاب راجعة إلى أنه يفتقد على وجه التحديد أسساً منهجية حرص أمين الخولى - بوصفه شيخاً أصولياً - على إرسائها وترسيخها. وبتطوير وتعميم هذا، كانت أول محاولات التطبيق المطروحة فى الباب الثانى، الفصل الثالث، وهى مواجهة عامة أو حوار مع الفكر المتطرف.

ثم أعقبته بفصل تال، هو تطبيق لتأكيد أمين الخولى على أن الإسلام دين العقل والتفكير يدفع للنظر العلمى فى الكون و«قادر على تحرير العقل والعلم أكمل حرية يمكن أن تتحقق» فيستوعب على الرحب والسعة ظاهرة العلم. لكن الإسلام «هدى وإرشاد» و«ليس البتة درساً فى

الفيزياء أو الكيمياء» و«لا يقصد إلى شيء في العلم الرياضى أو الطبيعى» - بتعبيرات الخولى الذى رفض بشدة وبحسم التناسخ والجدل السطحي بين مضامين النظريات العلمية وبين النصوص القرآنية، لافتاً الأنظار إلى أن الأولى متغيرة متطورة والثانية مطلقة ثابتة. لقد كان الخولى فى طبيعة الرافضين لما يسمى بالتفسير العلمى للقرآن، وأكد أن «إنكاره من كبريات قضايا المنهج الأدبى للتفسير» الذى أسسه ودعا إليه، كما سنرى. ومن أجل طرح تطبيق أشمل يوضح أن هذا هو قمة الاستنارة الدينية، أتى الفصل الرابع عن «التفكير العلمى والعلاقة بينه وبين الاستنارة الدينية».

إذن عقائد الإسلام موجّهات للحضارة، بدلاً من الخوض الظاهرى العقيم فى التفاصيل العلمية المتغيرة، فكيف السبيل إلى جعلها موجّهات لتوطین ظاهرة العلم الحديث ذاتها فى ثقافتنا مجدداً، تأكيداً على أن الإسلام فى كل عصر هو دين العقل والعلم؟ هذا هو أهم سؤال حاولت الإجابة عليه إجابة مستفيضة فى كتابى «الطبيعيات فى علم الكلام: من الماضى إلى المستقبل» وقد نال جائزة البحوث المستقبلية فى الإنسانيات من جامعة القاهرة. ويتلخص مضمونه فى الفصلين الأخيرين من الباب الثانى. والمسألة فى جملتها تطبيق لأخطر وأهم المبادئ المنهجية التى طرحها أمين الخولى:

«أول التجديد قتل القديم بحثاً وفهماً ودراسة»

فقبل العمل على تجديد أصولنا الحضارية من أجل توطین العلم الحديث فى ثقافتنا مجدداً، لابد من محاولة الإجابة على السؤال: لماذا وصلت الحركة العربية العلمية الزاهرة فى الماضى إلى طريق مسدود؟

ومنهاج الإجابة على هذا السؤال يقتضى «قتل القديم بحثًا وفهمًا ودراسة»، كما حاولت أن أفعل فى الفصل الخامس من هذا الكتاب عن «الأصول الفلسفية لتصور الطبيعة فى الفكر العربى» ثم أعقبه فصل سادس يتلمس طريق التجديد من أجل توطين العلم الحديث فى ثقافتنا المعاصرة.

وبعد ، فإن بعض فصول هذا الكتاب - باستثناء الأول والثالث - أوراق ألفت فى مؤتمرات وندوات ثقافية. وجميعها قُبعت فُرَادى حبيسة الأدراج. أما خروجها معًا فى إطار متكامل ومتحاور الأطراف يشكل متن هذا الكتاب ، فالفضل كل الفضل فى ذلك يعود إلى المفكر المستنير الأستاذ رجب البنا الذى يقود بثقة واقتدار دفة دار المعارف لتظل دائمًا هرمًا من أهرامات مصر الشامخة.

لقد تفضل سيادته بخبرته المكيّنة فى الإنجاز الفكرى وفى صناعة الكتاب على السواء، وأشار علىّ بفكرة هذا الكتاب، وبحث فى نفسى الحماس لإعداده وإنجازه ، حتى خرج فى صورة أعتز بها حقًا . وتحملنى مزيدًا من الامتنان لسيادته. وفقنا الله جميعًا لما فيه خير الثقافة العربية.

منيل الروضة فى ديسمبر ١٩٩٩ .

د. يمنى طريف أمين الخولى

أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة

وعضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة

الباب الأول

منهاج

الفصل الأول

- أمين الخولى ورسالة التطور فى الفكر الدينى

الفصل الثانى

- فى الآفاق الفلسفية للتفسير
- أمين الخولى هير'منيو طيقيا

الفصل الأول

أمين الخولى ورسالة التطور فى الفكر الدينى

- ١ - توطئة
 - ٢ - شيخ التجديد
 - ٣ - الأستاذ الإمام.. يشق الطريق
 - ٤ - على خريطة الفكر العربى الحديث
 - ٥ - مزيد من التواصل
 - ٦ - التجديد حياةً وتطوراً وارتقاءً
 - ٧ - طريق التجديد التطورى
 - ٨ - براعة النزال فى ساحة التطور
 - ٩ - التطور فى اللغة أيضاً.. وقبلأ
 - ١٠ - أسانيد تأصيلية
 - ١١ - مثالية شاملة.. لا مذهبية
 - ١٢ - التجديد.. أن نكون أو لا نكون
- هوامش

الفصل الأول

أمين الخولى ورسالة التطور فى الفكر الدينى

١ - توطئة

إذ شهد شهر مايو (١٩٩٥) مرور مائة عام على ميلاد أمين الخولى، يتبدى أمامنا قرن من تاريخ الحضارة العربية، لنذكر كيف كان الربع الثانى منه - فى أعقاب ثورة ١٩١٩ المصرية - مرحلة توهج للثقافة العربية، وتوثب طامح للعقل فيها.

الوطأة الوبيلة للاستعمار، التخلّف الضارب فى الأعماق، البون الشاسع بيننا وبين العالم الصناعى المتقدم والمتسّيد.. كان هذا قوة دفع هائلة لمفكرينا ومثقفينا فى بحثهم الدؤوب عن الخروج من هذا الوضع المأزوم واللاحاق بركاب العصر، إثبات الذات فيه ونشدان الهوية، والمساهمة بنصيب فى آفاق التقدم المتسارع.

انطلقت جهودهم فى جملتها من الثابت البنيوى فى حضارتنا / النص الدينى والتراث، نحو استشراف روح العصر وقيم الحداثة التى تبلورت فى تجربة الحضارة الأوروبية. كانت انطلاقة ساهمت فى ترسيمها خطوط متفاوتة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، من أعمق جذور الأصالة إلى أبعد آفاق المعاصرة. خطوط سلفية وإصلاحية وتحديثية وعلمية وعلمانية توفيقية وليبرالية. واشتراكية.. تحاورت جميعها فى

أجواء متفتحة مواتية، نجدها الآن (!!) أكثر مواءمة لقيم العقلانية النقدية، وأشد نزوعاً لغاية «التجديد» التى يُنَاطُ بها تحديث وجودنا الحضارى بتميزه، ومن ثم التنهيز المرجو والتنمية.

٢ - شيخ التجديد

فى هذا المناخ الموار كان الدور الريادى الذى لعبه الشيخ أمين الخولى، بتمكنه الأستاذى من التراث ونصوصه - من أصوليات حضارتنا، لينذر جهوده لقضايا التجديد. فكان بحق شيخ الأصوليين فى التجديد وشيخ المجددين فى الأصولية^(١)، إيماناً منه بالماضى كركيزة والحاضر كحياة متوثبة، وبالحوار الدائم بينهما ليتفاعلا ويتلاقحا فيثمر المستقبل المأمول.

رفع شعاره الشهير والسديد: أول التجديد قتل القديم فهماً وبحثاً ودراسة، «أما إذا مضى المجدد برغبة فى التجديد مبهمه، وتقدم بجهالة للماضى وغفلة عنه، يهدم ويحطم ويشمئز ويتهكم، فذلكم - وقيتم شره - تبديد لا تجديد»^(٢). هكذا كان الخولى يبت «أصول» التجديد فى كل المجالات المتصلة بإسهامه: التجديد فى اللغة ونحوها، فى البلاغة وجمالياتها، فى الأدب ونقده، فى تفسير القرآن وفى الفكر الدينى.. وحتى حين تعرض لترجمة إمام من عصر التدوين، لن يحمل خطوطاً تجديدية بل فقط أصول السلفية، هو الإمام مالك بن أنس (٩٠ - ١٧٩ هـ: ٧٠٨ - ٧٩٥م).. حتى فى هذا الخولى درساً تجديدياً فى أصول تحرير التراجم^(٣) و «ثارت بينه وبين العقاد معركة أدبية

شهيرة حول كتابة التراجم»^(٣). لذلك قيل عن الخولى - بحق - أنه فى كل إسهاماته قد «حرر عقله من سلطان التقليد الذى يبطل الإرادة الحرة، ويميت روح الإبداع، ويشل حركة العقل. فبعدت مطارح أفكاره، وسما فى نظر طلابه. ودأب على سموه فى كل يوم فى النفوس والعقول معاً»^(٤).

لقد تأتت إسهامات الخولى - جهوده الأصولية التجديدية فى مجالات تجعلها بنية حضارتنا فى موقع ثقافى محورى، فضلاً عن ارتكازها على الثابت البنيوى فيها - النص الدينى/ القرآن الكريم. فلم يكن للتجديد فى هذه المجالات - عند الخولى - إلا طريق واحد هو النظر العلمى الذى لا يستقيم بغير الفهم العميق للقرآن الكريم: بل وجاهر الخولى بأن هذا الفهم ليس سهلاً لمن لا يتذوقون العربية^(٥)، ومهما فعل المستشرقون ومهما بذلوا من جهود رصينة لن يستطيعوا النفاذ إلى جوهر القرآن بعبارة أخرى، هذا التجديد مهمة منوطة بنا وحدنا: واجب علينا وحق لنا.

وفى خضم الخطوط التجديدية العديدة: المتوازية والمتحاوره، التى خطها الخولى سوف نتوقف فى بحثنا هذا عند الخط الذى يتماس مع أخطر ما فى حضارتنا، والأعمق فى عقولنا ونفوسنا وضمائرنا: ألا وهو خط وخطة الخولى فى تجديد الفكر الدينى، لنخلص إلى أنه ليس حقاً وواجباً فحسب، بل هو الآن طوق النجاة لنا من الضياع الحضارى والانسحاق الثقافى وتشويه الهوية.

٣ - الأستاذ الإمام.. يشق الطريق

إذن يستوقفنا من ميراث أمين الخولى مقولة تجديد الفكر الدينى فى تفاعلها مع مقتضيات الواقع العربى الحديث.

لابد إذن من العود بها إلى أصولها. فلم يكن الخولى بتجديده للفكر الدينى إلا سائراً فى طريق سبق أن ترسمت معالمه وتشكلت تضاريسه فى خريطة الفكر العربى الحديث. وبفعل جهود دءوبة لرواد أسبق، يتقدمهم بجدارة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الأستاذ الإمام، إمام المجددين، وقائد جيش الهجوم على التقليد، والذى هوى بمعوله على معادل المرض الخبيث «مرض الجمود على الموجود»^(٦). وكان سلاحه الماضى فى كفاحه التجديدى هو «تأخى الدين والعقل فى الإسلام»^(٧). فالإسلام دين العقل يعمل دائماً على استثارتة ويدعو إلى استعماله. يقول الأستاذ الإمام: «لو أردت سرد جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون، لأتيت بأكثر من ثلث القرآن، بل من نصفه»^(٨). والقرآن فى هذا «يقصد تحريكاً» للعبرة، وتذكيراً بالنعمة وحفزاً للفكرة، لا تقريراً لقواعد الطبيعة، ولا إلزاماً باعتقاد خاص فى الخليفة. وهو فى الاستدال على التوحيد لم يفارق هذا السبيل»^(٩). من هنا كان الأصل الأول من أصول الإسلام عند محمد عبده هو النظر العقلى لتحصيل الإيمان، والأصل الثانى هو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض بينهما، وكان محمد عبده بهذا يعلن حقوق الفكر الحر. مؤكداً أنه واجب على الموجود العاقل.

والنتيجة الطبيعية المنطقية لهذا أن ينتقل محمد عبده إلى تأكيد ضرورة التجديد، ورفض الجمود والتقليد. فالدين عنده شعور فطرى، لكن فطرية الشعور الدينى لا تمنع الدين من أن يتطور بترقى الإنسانية، حتى بلغ كماله فى الدين الإسلامى. وها هنا تظل الضرورة الحيوية هى «ضرورة تجديد بناء عقائدنا تجديداً موصولاً كى تلائم تغيرات الموجودات»^(١١)، وهذا التجديد يجعل الدين مساهراً لحركة العلم المطردة التغير والتقدم، ويجعل العلاقة بين الدين وبين الحياة سائرة قدماً، وتبرأ من اهتراء أصابها ربحاً من الزمن.

كان محمد عبده يقول إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر فى كتب الفقه القديمة، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ إن هذا لا يستطيع، إنه جمود وموات يجعل العوام ينصرفون عن دينهم الذى لا يجارى وقائع حياتهم^(١٢). أجل! يجب أن نسير فى وجودنا الحاضر مهتدين بتجارب السلف، لكن ليس من واجبتنا أن نقبل جميع ما يؤثر عنهم من تقاليد دون فحص أو تمحيص، بل ينبغى أن نستعمل فيه تفكيرنا. فإذا وجدناها صحيحة - ومعنى هذا أنها موافقة للعقل - قبلناها، وإلا رفضناها «هذا البحث الحر وهذه الحاسة الناقدة فيما يرى محمد عبده هى ما يميز الحيوان الناطق عن سائر الحيوان»^(١٣) الذى لا يعرف تغيراً ولا تقدماً.

وهذا الموقف من تراث السلف هو ما تبلور عند أمين الخولى فى قولته الشهيرة: هم رجال ونحن رجال، لهم عصرهم ولنا عصرنا. نتعلم منهم ولا نحذو حذوهم النعل بالنعل.

وإذا كان أمين الخولى يؤثم المقلد الرافض للتجديد، فإن الأمر قد سبق أن بلغ بمحمد عبده حد اعتبار المقلد كافرًا، لأنه مردد وليس مستيقنًا من الأصول، وأسهب عبده فى التعبير عن ضيقه من التقليد والجمود على القديم، وراح فى تعداد مفسد هذا الجمود ونتائجه - أو بتعبيره جزائياته على اللغة والنظام والاجتماع والشرعية وأهلها وعلى العقيدة وفى نظم التعليم.. وبعد أن هوى بمعوله على «عقل الجمود جميعها، فى هذه المواقع وسواها، راح يستدل ويؤكد أنه علة تزول لأنه مما لا يصح أن ينسب إلى الإسلام^(١٣)، فالإسلام كما يقول الأستاذ الإمام: «أنحى على التقليد وحمل عليه حملته لم يردها عنه القدر، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس، واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم، وصاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها»^(١٤). لقد أكد الإسلام أن الإنسان لم يخلق ليقاد، بل ليهتدى، وصرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، ونبّه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان^(١٥).

هكذا، على أساس من إيقاظ الإسلام للعقل وإبطاله التقليد، انطلقت دعوة التجديد الدينى من رحاب الأستاذ الإمام محمد عبده، وتحولت إلى قوة تثويرية نابضة بفعل صحبته الحميمة للمناضل الرائد السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧).

إنها قوة شقت طريق التيار الإصلاحى، المنطلق من المقدمة التى رأيناها مع عبده، ومفادها أن الجمود على القديم هو العلة المباشرة

لتخلفنا وخروجنا من مسار التاريخ فضلاً عن دورة التقدم. وكان هذا هو الطريق الذى سار فيه أمين الخولى إلى غايته، حتى أن التجديد عنده ليس إلا حماية المجتمع من العوامل المفسدة لأمره - عوامل الجمود والتخلف.

٤ - على خريطة الفكر العربى الحديث

وكما لاحظنا، تجديد الفكر الدينى يستدعى بالضرورة قضية الموقف من التراث، والتي هى فى تقاطعها مع قضية الموقف من الغرب، هيكल الشغل الشاغل للفكر العربى الحديث، حتى يمكن القول إنها هى التى ترسم حدود خريطته. إنها مشكلة الأصالة والمعاصرة الشهيرة، أو بتعبير آخر هى مشكلة التراث والتجديد.

والتيار الإصلاحى الذى شقه محمد عبده، كما رأينا قد تمثل هذه القضية - الموقف من التراث - تماماً. أما أمين الخولى فإن تجديده الأصولى ذروة من ذرى هذا التمثيل. ونحن نتمسك بأن الموضع السليم لأمين الخولى فى منظومة الفكر العربى أو على خريطته، إنما هو فى امتداد هذا التيار الإصلاحى.

والآن أصبح الفكر العربى الحديث حقلاً خصيباً للدراسة وميداناً فسيحاً للبحث والتنظير. خرجت تنظيرات عديدة لموقع أمين الخولى فيه^(١٦) ولعل أدهاها للنقاش رؤية د. طيب تيزينى، لأنه مفكر بارع وتنظيراته للفكر العربى الحديث ذات شأن، ليندهش المرء من إصراره

على وضع أمين الخولى فى إطار ما أسماه: النزعة التحييدية للتراث فى فرعها الوثائقى، التى بزعم الدفاع عن حرمة العلم ترى الحقيقة التاريخية الكاملة مجسدة فى الوثيقة بعيداً عن ممارسة التفسير والتقويم التاريخى والتراثى لها^(١٧)، مما يعنى نفى النظرة التاريخية والأيدىولوجية للتراث، أى نفى النظر إليه فى إطار عصره ومقتضيات واقعه الحضارى، ومن خلال المشكلات والآفاق المعاصرة للتقدم والتخلف، وبالتالى من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط اللحظة المعاصرة فى واقعنا، بكل ما تنطوى عليه من مضامين اجتماعية واقتصادية وقومية وأخلاقية^(١٨) - أينفى الخولى كل هذا!! رغم اعتراف تيزينى بأن الخولى يشير إلى أفكار مُسيّسة للتراث، أصر على أن أمين الخولى يرى من الخير تأجيل الانتفاع بالتراث إلى ما بعد اقتفاء أصوله جميعاً. والخولى لهذا تحييدى وثنائى!!.

لقد اعتمد تيزينى على ندوة ببيروت تحت عنوان «التراث - كيف نعمل على إحيائه؟»^(١٩)، اشترك فيها الخولى. يقول تيزينى: «تهيمن على المنتدين فكرة توثيق التراث بشكل يدعو إلى الاعتقاد بأن هؤلاء يرون مهمة الباحث فى التراث العربى تكمن فى إحيائه عن طريق جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس. وإذا كانت هناك إشارات متعلقة بالأبعاد القومية فهى سريعة وضحلة وتنظر إلى التراث باعتباره تركة، والسؤال كيف نتملكها جيداً؟»^(٢٠).

وعلى أساس هذه الندوة كان حكمه بأن الخولى يندرج فى إطار النزعة التحييدية للتراث - الوثائقية. وهنا نجد خطأ تيزينى فى أخذ الجزء

على أنه الكل، والمرحلة على أنها الغاية. لا شك أن الخولى - كأستاذ وأصولى يهتم كثيرا بتوثيق وتحقيق التراث وإخراجه، ولكن ليس كموقف نهائى وإطار منظومى له، بل فقط كخطوة ضرورية من أجل لتجديد والتثوير وسد مقتضيات العصر، وما لا يبعد كثيرا عن هدف تيزينى نفسه.

فكيف يزعم أن الخولى - وهو المجدد الأعظم - ينفى النظرة لتاريخية للتراث (وينفى معها الفصل الثالث من هذا الكتاب) ومجرد مصطلح الجدة لا يتأتى إلا فى سياقها. فالجدة تعنى التمايز عن القديم واختلاف الحاضر عن الماضى. وماذا تكون النظرة التاريخية سوى لإدراك الواعى لهذا التمايز والاختلاف، كشرط ضرورى للتجديد.

كلا ! ليس التوثيق الأكاديمى للتراث هو البطاقة النهائية للخولى - كما رأى طيب تيزينى. فهذا التوثيق فى إطار قتل القديم بحثا وفهماً ودراسة، فقط كمعبر إلى التجديد الأصولى والتنهيض على الإجمال من جل الخدمة المخلصة الجادة والعميقة لذلك التيار الإصلاحى الذى عبّده فَبْدُهُ، والذى فى سويدائه موقع أمين الخولى على خريطة الفكر العربى المعاصر.

٥ - مزيد من التواصل

خطوط التواصل بين محمد عبده وأمين الخولى أكثر مما يمكن نفيه أو حتى اللجاج فيه، وإن كانت جميعها تصب فى التيار الإصلاحى ومنحاه لتجديدى.

أولاً، كلاهما انشغل بقضية إصلاح الأزهر ورسالته في القرن العشرين. ومن الأعمال المتميزة لأمين الخولى بحثه «رسالة الأزهر في القرن العشرين»، إذ كانت وزارة على ماهر قد أعلنت عام ١٩٣٦ عن مسابقة في عدة مواضيع منها هذا الموضوع. وكان أمين الخولى قد انتهى من بحثه هذا قبل الإعلان عن المسابقة، ولأنه اختير عضواً في لجنة التحكيم، فلم يتقدم ببحثه وأهداه إلى الأزهر بعد صدور الحكم.

نشر الأزهر طبعة أولى لهذا البحث، ونفذت فوراً، وتوالت طبعاته فيما بعد، والجدير بالذكر أن الخولى بدأه بالدهشة والتهكم من أن تشغلنا رسالة الأزهر في القرن العشرين الميلادى وليس في القرن الرابع عشر الهجرى.

المهم أن نلاحظ كيف أن كلا من الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ المجدد أمين الخولى قد انشغل بقضية إصلاح الأزهر الشريف ورسالته في القرن العشرين، كلاهما أبلى فيها، وأيضاً كلاهما دخل في صدام عاتٍ مع شيوخه المتعنتين الذين دأبوا فيما مضى على معارضة أى إصلاح فرفضوا دعوى الخولى الحارة في الربط بين الدين والحياة. وفي النهاية أخفق كلاهما ولم يحقق أهدافه، فعلق آماله في إصلاح التعليم على الجامعة المصرية.

ولكن محمد عبده كانت الجامعة بالنسبة له أملاً وحلمًا - حلمًا انهار. فقد استطاع إقناع صديقه المنشاوى باشا «فأبدى استعداداه لإقامة الجامعة على نفقته بأراضيهِ بقرية بسوس قرب القناطر الخيرية، لكن

وفاة المنشاوى باشا عصفت بالفكرة، ثم لحق به محمد عبده» ^(٢٠) ولم يريا ميلاد الجامعة عام ١٩٠٨ . أما بالنسبة للخولى، كانت الجامعة واقعاً ماثلاً، بل هى واقعه الأول، حلبة كفاحه وساحة نضاله الذى أتى بكثير من الثمار المرجوة. وكان يؤكد دائماً أن تدريسه فى كلية الآداب بالجامعة المصرية - جامعة القاهرة الآن - هو مهمته الكبرى، وأن صناعته لعقول الطلاب إنجازاه الأعظم، وانتشر تلاميذ له فى مواقع شتى من حياتنا الأكاديمية والثقافية، فزادوها ثراءً بما تعلموه واكتسبوه من روح الأستاذ المعلم - أمين الخولى «شيخ الأمناء»، الجماعة التى ضمت هؤلاء التلاميذ بريادته.

لم يَدْرَس الخولى فى الأزهر - بل فى مدرسة القضاء الشرعى - لكن دَرَس فيه. نذكر من هذا أول ما يُدْرَس من الفلسفة رسمياً فى المعهد الجديد للأزهر، إنه محاضراته غير المنشورة «كُنَاش فى الفلسفة وتاريخها» سنة ١٩٣٤، فأهداها «إلى روح الأستاذ الإمام» ^(٢١). للخولى ثلاث مجموعات من المحاضرات فى الفلسفة غير منشورة، فثمة «كُنَاش..» و«كتاب الخير» و«تاريخ الملل والنحل» تبدو لنا ذات أهمية ريادية لعهدا المبكر. ولا نعلم لماذا لم ينشرها؟! بصفة عامة لم يكن نشر الكتب يغرى الخولى كثيراً. همّه الأكبر - كما ذكرنا - فى صناعة التلاميذ، وكان يسميهم «أبناءه من العقل» فى مقابل «أبنائه من الصلب» وهم بنوه الطبيعيون.

من ناحية أخرى، نلاحظ - مثلاً - أن محمد عبده قد أشار إلى «اقتباس الإصلاح الدينى فى أوربة من الإسلام» ^(٢٢) فتطورت هذه الفكرة

عند الخولى إلى بحثه «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية» والذى ألقاه فى مؤتمر تاريخ الأديان الدولى السادس، المنعقد بمدينة بروكسل من ١٦ : ٢٠ سبتمبر ١٩٣٥^(٢٣). كما رفض محمد عبده البلاغة التى أفسدتها الفلسفة، ورام إصلاحاً فيها يسير بها نحو النمط الذى يربى الذوق ويرقى الوجدان^(٢٤)، ويمكن القول إن هذا هو الأساس الأولى الذى تنامى وتساعد بأسقاً فى شكل دروس الخولى فى البلاغة - أو فن القول بتعبيره، ويراهم اللغويون أثمن ما خلفه الخولى.

ونعود إلى موضوعنا الأساسى - تجديد الفكر الدينى لنجد مدرسة الأفغانى / عبده فى رياداتها للتيار الإصلاحى، قد شقت تياراً عميقاً وممتداً فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، يرتاد الخطوط الباحثة عن عقلنة الإسلام وتحديثه. ولكن - كما أشار المنظر البارع للفكر العربى حسين مروة : «على الرغم من أهمية مدرسة الأفغانى / عبده فى تصحيح جدار التصديق المطلق للتراث، فإنها لم تضع منهجاً يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقاً. وذلك لارتباطها بالأسس الأيدولوجية نفسها التى قامت عليها تلك المناهج التقليدية. ثم نضجت هذه المدرسة بفعل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطنى وتطور مستوى المعارف والمناهج لدى الباحثين العرب»^(٢٥).

ولاشك أن أمين الخولى من الذين قاموا بدور كبير فى ذلك التطوير للمناهج ومستوى المعارف، والذى نجم عنه صور ذات ثراء وفعالية لم تطف بخلد المؤسسين الأفغانى وعبده، وتعمّر الآن ميدان الفكر العربى المعاصر.

٦ - التجديد حياة وتطوراً وارتقاءً

وكانت جهود الخولى فى منهجية التجديد عميقة الأصول ومترامية الحدود وغزيرة المضمون ومتعددة العناصر. لكننا نلتقط منها خيطاً بدا لنا مفتاحاً يفض مغاليق، مما يلقي ضوءاً كثيفاً على أهمية ميراث الخولى. ذلك أن هاجس الحياة والارتباط بالواقع الحضارى الحى كان مهيمناً على فكر الخولى، حتى قيل إن الحياة والحيوية أكثر الكلمات شيوعاً فى كتاباته وأحاديثه ^(٢٦) لذلك كان من السهل أن يبلغ التجديد الدينى معه مقولة «التطور» ذاتها، ليكون طبيعياً متأسلاً سائراً نحو الأصلح والأكمل والأكثر بقاءً.

والواقع أن بحثنا هذا فى تجديد الفكر الدينى عند الخولى، قد انطلق أصلاً من تلكم النقطة شديدة الأهمية والتميز فى ميراثه، ألا وهى تشغيله الحذر البارع لمقولة التطور والانتخاب الطبيعى.. النشوء والارتقاء والبقاء للأصلح.

نظرية التطور - كما هو معروف - مجرد نظرية بيولوجية، أى محاولة لوصف وتفسير نشوء ظاهرة الحياة على سطح، وارتقائها عن طريق الانتخاب الطبيعى - حتى بلوغها الشكل الراهن. وعلى الرغم من أنها من الوجهة العلمية البيولوجية تحوى ثغرات ومواطن قصور جمة ^(٢٧)، كما أوضح كثيرون من أكفئهم فيلسوف العلم البارز كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢ - ١٩٩٤)، إلا أنها - بتعبير بوبر نفسه برنامج

بحث ميتافيزيقي ممتاز^(٢٨) وحتى هذه اللحظة لا يوجد بديل لها. وأبدت خصوبة وفعالية فرضتا التسليم بها كنظرية عامة لسائر علوم الحياة، فضلاً عن خصوصيتها في مجالات أخرى عديدة ، تتجاوز كثيراً ظاهرة الحياة ، كما سنرى مع أمين الخولى لا سواد.

بادئ ذي بدء نرى أمين الخولى فى صدر شبابه يؤفد إماماً للمفوضية المصرية فى روما ثم فى برلين. وفور عودته من ألمانيا عام ١٩٢٧. انتدب للتدريس فى الأزهر فيلقى على طلاب كلية أصول الدين محاضرات فى التاريخ العام لفلسفة الأخلاق. أو كما أسماها الفلسفة الأدبية^(٢٩).

وما أن يأتى للعصر الحديث حتى يحتلو له أن يقدم فلسفته الخلقية بأسرها من مدخل أو فى إطار شامل هو نظرية التطور وفلسفة النشوء والارتقاء. وهل يمكن اختزال الفلسفة الحديثة للأخلاق بسائر اتجاهاتها وفروعها فقط فى التيار التطورى؟! ما لم ينطو هذا على وجهة نظر حادة للمحاضر نحو تحبيذ وتأييد هذا التيار. وبلغ حيود الخولى فى هذا الاتجاه حداً غير مقبول ، حين يحشر توماس هل جرين Th. H.

Green (+ ١٨٨٢) فى زمرة فلاسفة الأخلاق التطوريين!! فى حين أن جرين من تيار مقابل تماماً للتيار العلمى التطورى. ألا وهو «المثالية المحدثه» ليمثل جرين انتقاله من ألمانيا إلى العالم الأنجلو سكسونى فى إنجلترا^(٣٠) ويبرر الخولى هذا بتأويل متعسف يصعب قبوله وهو أن فلاسفة التطور - المتفق عليهم - يبحثون فى نشوء المثل الخلقية وارتقائها - كما هو معروف - عبر الماضى، أما توماس هل جرين فيبحث عن هذا من زاوية الغاية أو المستقبل!!^(٣١).

على أية حال يقدم الخولى لطلابيه عرضاً جيداً لنظرية التطور مع إمامها تشارلز دارون Ch. Darwin (+١٨٢٢) ، مع الإشارة إلى الرواد الآخرين لامارك J. Lamarck (+ ١٨٢٩) وألفرد والاس A. Wallace (+ ١٩١٣). وببيان المحكم البديع . يوضح الخولى كيفية تفسيرها للحياة. فأنواع الأحياء - وعلى رأسها الإنسان - لم تظهر هكذا منذ خلقت ، بل هي دائمة التغير من حال إلى حال. وبهذا تتطور من البساطة إلى التركيب المتدرج بالتغير والتطور تنشأ بعض الأنواع عن بعض ، وترتقى بعمل ناموس الانتخاب الطبيعي . بقاء الأصلح للحياة وانقراض ما عداه. ويتحكم الخولى من رد النظرية إلى القول الدارج: إن الإنسان أصله قرد!! ولا يفوته تعداد مواطن القصور المعروفة فيها.

ويبين الخولى أصول نظرية التطور فى الفكر البشرى. عند الإغريق ثم عند الإسلاميين خصوصاً مع جماعة «إخوان الصفاء وخلان الوفاء»^(١) ومع ابن سينا (+ ٤٢٨هـ) وابن طفيل (+ ٥١٨هـ) والقزوينى (+ ٦٨٢هـ) وابن خلدون (+ ٨١٨هـ) ..

وهنا يتوقف الخولى لتبيان أن نظرية التطور الحديثة فى صلبها لا تتناقض مع العقيدة الدينية ولا تتعارض مع الإسلام. والقرآن هدى للمتقين لا درساً فى الفيزياء والكيمياء والأحياء. والإسلام فى أصوله وفروعه يحث على عمل العقل. ويستحيل أن يصادر على نظرية أو تفسير علمى ما. أما مقاومة نظرية التطور والنزاع الشهير بشأنها فى أوربا وأمريكا فهذا - كما يؤكد الخولى - لا يخصنا. لأنه يناقض بينها وبين نصوص فى التوراة.

يصر أمين الخولى إصراراً على أن النزاع مع التطورية من فعل الإسرائيليات لا سواها. وقبل أن نتوغل أكثر عبر أبعاد وآفاق التطور فى التجديد عند أمين الخولى، لابد وأن نتوقف هنيهة بإزاء هذا النزاع الشهير بين نظرية التطور وبين فريق من رجال الدين. والحق أنه ليس هيئاً أن يدافع شيخ أصولي - كأمين الخولى - عن التطورية الداروينية، بعد كل ما كان من تفاصيل هذا النزاع. وقد يرد إلى الأذهان هجوم السلفيين المعهود فقط، أو أن هذا قصراً على ثقافتنا، وليس هذا صحيحاً. فقد أشار الخولى إلى أن التطور لا يزال يلقي مقاومة عنيفة من بعض التيارات فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث أقوى معاقل الروح العلمية، واستمرت بعد زمان الخولى.

وكاتبة هذه السطور حين دخلت متحف التاريخ الطبيعى فى نيويورك عام ١٩٩٦ تلمست بوضوح الجهد المنهجي المبسط الجميل فى إقناع جمهوره الزائرين بنظرية التطور عن طريق كل الوسائل العينية والبطاقات التفسيرية. أما فى متحف التاريخ الطبيعى فى شيكاغو، فقد رأيت قاعة مخصصة للنزاع الذى لا يزال دائراً بين الكنيسة وبين نظرية التطور. وثمة إقرار لأستاذ فى جامعة نبراسكا بأنه فى كل محاضرة ثمة طالب واحد على الأقل يناقشه فى أن نظرية التطور تعارض الدين وهى لهذا مرفوضة. ولا يفوت معرض شيكاغو إبراز أن العلاقة بين العلم والدين ليست موضوعاً لمواعظ يوم الأحد (راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب) ولا هى موضوع للمعالجات الصحفية السريعة.

فهل هذا الذى لوحظ فى شيكاغو يعنى أن النزاع مع التطور ليس كما يؤكد الخولى من فعل الإسرائيليات - استناداً إلى آيات فى التوراة، وأنه لا بد أن يمتد أيضاً إلى العقيدة المسيحية من حيث هى كذلك؟ لاسيما وأن هذا هو ما يومئ به النزاع الضارى بين دارون والتطورية وبين فريق من رجال الدين المسيحى.

إنها ملحمة مشهودة ومشهورة، ولن يجدى الخوض فى تفاصيلها العقيمة. ومن أجل فصل القول ربما كان مثمراً أكثر أن نحتكم إلى شخصية لها ثقلها فى الجانبين الدينى والعلمى. وقد يبدو العثور على مثل هذه الشخصية مستحيلاً أو عسيراً. لكن يتقدم جون بولكين هورن J. Polkinghorne (١٩٣٠ - ؟) وهو شخصية فريدة حقاً. فقد تبوأ منزلة عالية كعالم فى فيزياء الجسيمات الأولية. وكان أستاذاً للفيزياء الرياضية فى جامعة كامبردج العريقة فيما بين عامى ١٩٦٨ و ١٩٧٩. وفى عام ١٩٧٤ اختير عضواً فى الجمعية الملكية للعلوم التى تضم جهابذة علماء الفيزياء، لكنه ترسم عام ١٩٨٢ قسيساً فى الكنيسة الإنجيلية (البروتستانتية)، فأصبحت أعماله تدور حول استكشاف المقولات الكبرى فى هذين القطبين - ويكاد يجرى العرف على أنهما متنافران أو على الأقل متباينان - أى العلم الفيزيائى أولاً، ثم الرؤى الدينية المستنيرة ثانياً. وأهم أعماله «لعبة الجسيم الذرى - ١٩٧٩» و«عالم الكوانتم - ١٩٨٤» و«العلم والعقيدة المسيحية - ١٩٩٤».

ويبدو كتابه «ما وراء العلم: السياق الإنسانى الأرحب» - ١٩٩٦ أروع أعماله ومن أجمل إصدارات العقد الأخير من القرن العشرين فى هذا

المجال. فى كتابه «ما وراء العلم» يوضح بولكين هورن -- العالم القس -- كيف أن العاصفة القوية التى هبت من كتاب «أصل الأنواع» لتشارلز دارون جاءت من فكرة التطور القائلة إن التغيرات الصغيرة البطيئة المتراكمة خلال عملية الانتخاب الطبيعى طويلة المدى هى السبيل الذى يصل به الكائن الحى إلى الشكل الضرورى للبقاء فى بيئته، بغير حاجة إلى القوة الربانية العليا. إلى حكمة الله وقدرته لكى تفسر ما أحرزته الكائنات الحية من استعدادات وقدرات. فالمسألة كلها تجرى على ظهر الأرض فى إطار المحاولة والخطأ والتغير والانتخاب.

بالقطع -- كما يؤكد بولكين هورن -- لم يعد ممكناً التفكير فى التنوع الرائع للحياة بوصفه خلقاً فجائياً. أو تنفيذاً نهائياً لتصميم إلهى مسبق. ومع هذا لا توجد إطلاقاً حجة تذكر أى غرض أو قصد إلهى من هذا التطور الحيوى الذى تتوالى مراحله عبر مسار التاريخ. هذا على الرغم من أن كثيرين من علماء الحياة يميلون إلى هذا الإنكار ويؤكدون بلا أسانيد كافية أن العملية التى اكتشفها دارون عمياء تتم بلا وعى أو قصد أو رؤية للمستقبل. قائلين إنه إذا كان ثمة صانع للساعة الحيوية. فهو صانع أعمى بلا هدف.

بيد أن المسألة أعمق من هذا وذلك، كما يوضح بولكين هورن. فأولاً، بعض من رجال الدين رحبوا بالنظرية التطورية، ورأوها متفقة مع الفهم الصحيح للدين. وأكثر من نظرية الخلق المكتمل المناقضة لها. وفى واقعة أغفلها التاريخ بشأن تقويم كشف داروين. وردود أفعال رجال الدين إزاءها، نجد رجل دين إنجيلياً بروتستانتيًا هو تشارلز كنجزلى

Ch. Kingsley يرحب بأفكار التطور تأييداً وتحبيداً للبروتستانتية ذاتها بوصفها تقدمية. في مقابل الإطلامية التي مارسها الكنيسة الكاثوليكية خصوصاً في العصور الوسطى. وكما يقول كنجزلى، تصور العلماء أن التطور الحيوى يعنى التخلص نهائياً من الألوهية ومن تدخلها فى الطبيعة. وأن المسألة أصبحت اختياراً حاسماً بين بديلين. الأول هو مجال مطلق للمصادفة والأحداث العمياء والثانى هو الرب الحى القدير الذى يمارس عمله المحايث فى الكون. بيد أن الله - كما يؤكد كنجزلى ومعه جمهرة من رجال الدين المستنيرين - الله لم يخلق عالماً جاهزاً مكتملاً. لقد خلق شيئاً أكثر حذقاً وبراعة. وأكثر إثباتاً لذاته تعالى، عالماً خاضعاً دائماً للتطور. وعلى نفس هذا المنوال سار رجل دين آخر معاصر لتشارلز كنجزلى هو أبرى مور A. Moore الذى أوضح أن الخلق الفجائى قد حل محله مفهوم الخلق المستمر. ولا تزال هذه الفكرة تلعب دوراً هاماً فى التأملات الدينية حول الكون التطورى، وتجد تعبيرات شتى خصوصاً فى كتابات تيار دو شاردان P. Teilhard de Charidan (١٨٨١ - ١٩٥٥) وأيضاً آرثر بيكوك A. Peacocke فى كتابه «الخلق وعالم العلم ١٩٧٩»^(٣٢). وفى طريق مشابه إلى حد كبير يسير أمين الخولى. كما سوف نرى فى الصفحات المقبلة.

هكذا نجد رجال الدين المستنيرين وجدوا فى التطور خلقاً مستمراً أكثر إثباتاً للذات الإلهية. وفكرة الخلق المستمر ترددت بين جمع من كبار فلاسفة الإسلام فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية. خصوصاً ابن رشد. لكن الذى يهمنا رجال الدين المستنيرين فى الغرب المسيحى

الذى دخل فى صراع مع دارون ، بل وفى إنجلترا ذاتها التى كانت حلبة ذلك الصراع من حيث كانت موطن دارون. رجال الدين المستنيرون فى إنجلترا رحبوا بالتطورية ، وعملوا على تشغيلها فى صلب رؤاهم الدينية إذن لم يأت أمين الخولى فعلاً أذاً حين رحب بالتطورية وحاول أن يجعلها بعداً بل محوراً من محاور دعواه التجديدية.

وبالعود إلى محاضرات أمين الخولى ، نجد بعد أن عرض الأصول التاريخية لنظرية التطور ، وفحواها مع دارون ، مدافعاً عن هذا وذاك ، ينتقل الخولى إلى فلسفة النشوء والتطور العامة ، وهى تطبيق هذا الناموس الحيوى على المظاهر الأخرى للوجود الإنسانى. فحتى المعنويات العقلية كلها تتطور من أصل بسيط وتتنافس والبقاء للأصلح. هكذا تكون التطورية فى الفلسفة الخلقية ، فيقدم الخولى عرضاً بارعاً لمذاهبها ، أولاً بتوسع مع الرائد هربرت سبنسر H. Spencer (+ ١٩٠٣) - وثمة مراسلات بينه وبين محمد عبده - ثم مع ليسلى ستيفن L. Stephen (+ ١٩٠٤) وصمويل الكسندر S. Alexander (+ ١٩٣٨) حتى يصل إلى حيوده غير المقبول مع توماس هل جرين.

وكان كل هذا فى محاضرات الخولى موضوعاً للعرض والنقد والتقويم ، حتى احتل التطور ما يقرب من نصف محاضراته فى تاريخ الأخلاق !.

وفى هذا السياق عنى الخولى بتأكيد أن ناموس التطور الحيوى لا يقل ثبوتاً فى المعنويات لذلك عم تطبيقه وسيطر على نظام البحث فى سائر المجالات . و«صار كل باحث يتصدى لدرس شىء من ذلك إنما يتقدم

إليه مسلماً بعمل ناموس النشوء فيه، فيما مضى وفيما هو آت، ولم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرة كان أو لغة أو فناً أو حضارة» (٣٣) .

إذا يعمل هذا الناموس في عالم الأفكار ذاتها يقول الخولى: «إن ظهور الفكرة الجديدة يشبه في تطور الحى ظهور صفات جديدة فى نوع من الأحياء تخالف الصفات القديمة. وقوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها وصلاحيتها تقابل درجة قوة الصفات الجديدة فى الحى على البقاء وأن صلاح البيئة الاجتماعية لحياة الفكرة الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة تقابل حال البيئة الطبيعية بالنسبة لصفات الكائن الحى الجديدة، وأن قوة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها وترسيخهم لها فى أذهان الناس تشبه قوة الحى على إقناء منافسه وإبادته، واقتناع الناس رويداً بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف فى التنافر المادى - وأن تأصل الفكرة وثباتها فى نفوس مقتنعيها يشبه تأصل صفات الحى الجديدة فى نسله ورسوخها فى البيئة» (٣٤) ويضرب الخولى مثلاً لهذا بفكرة تحريم تدريس العلوم الرياضية والطبيعية الحديثة فى الأزهر تبناها كبار الشيوخ من ذوى السلطان، وفكرة تدعو إلى تدريسها تبنتها قلة نابهة غير ذات سلطان بتقدمهم الأستاذ الإمام. بدا أن الكفة الأولى هى الراجحة. لكن ناموس البقاء للأصلح : حكم فى النهاية لصالح الكفة الثانية. بكل هذا التشابه للانتخاب الطبيعى فى الأحياء وفى المعنويات نجد «حياة الأديان

والإصلاح كلها وكفاح الرسل عليهم الصلاة والسلام والقادة المصلحين على سنن طبيعية ثابتة ﴿وَأَن كَادُوا لَيَسْتَفْزِفُونَا مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوا مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلًا سَنَةً مِنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ﴾ (٢٦) سورة الإسراء، آية: ٧٦ - ٧٧.

هكذا كان مدخل الخولى إلى تجديد الفكر الدينى على أسس حيوية نازعة إلى التطور والارتقاء مؤكداً أن «فى الدين فكرة صريحة عن التجديد تبين ناموساً كونياً، وتنسبه إلى سنن اجتماعية مطردة لا تتبدل» (٢٧) هى سنة التطور.

٧ - طريق التجديد التطورى

فى مرحلة لاحقة على هذه المحاضرات يعترف الخولى بأن النفس منه قد ملكها شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى (تجديد تطورى) يفهم به الإسلام الذى يقرر لنفسه الخلود والبقاء، فهما حياً يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر ويعوق الخلود.

لذلك أهدى الخولى كتابه الرائد (المجددون فى الإسلام) الذى يحمل رسالة التطور والتجديد فى الفكر الدينى. إلى: الذين يدينون بعالمية الإسلام وخلوده. فالكتاب - كما ينص الإهداء - بحث فى وسائل هذه العالمية وذلك الخلود. وبناء على ما سبق نتفهم بسهولة أن هذه الوسائل تراىض فى فكرة «التطور» التى يقول عنها الخولى فى هذا السياق: «تلك الفكرة بمجملها وعامة معناها لا تلزم العقيدة الإسلامية بشىء خاص،

ولا تكلفها قليلاً أو كثيراً من شطط. إذ لا تمس فيها كليات ولا جزئيات. تزيد عليها أو تنقص منها ، فى الوقت الذى يكون فيه تقرير فكرة التجديد المدانية لمعنى التطور إنما هو قبول لأصل حيوى . لا يهون إنكاره . ولا من الخير المماراة فيه . إذ أنه واقع لا يجمد ومشاهد لا يطمس ذلك هو مبدأ التطور فى الحياة»^(٣٧) والذى هو - كما لا بد وأن تعرفوا - الأصل التجريبي لفهم سير الحياة على اختلافها^(٣٨) .

هكذا انطلق أمين الخولى مؤكداً أن التجديد تطور . والتطور الدينى هو نهاية التجديد الحق . والتجديد بهذا انطلاق مع الحياة ووفاء بجديد حاجتها ، وما كان أصل الاجتهاد فى الدين إلا تقديرًا للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير يوجب التطور . وكشف عن حاجة النصوص إلى توسيع يمددها بحيوية . تجعلها أصلح للبقاء الذى نودى به لها . بهذا نجد التجديد لا يكون مع منطق الحياة والواقع إلا تطوراً^(٣٩) الدين فى حاجة دائمة للتجديد والتطور بفعل المتغيرات العاتية والأمواج العالية . والعوامل القومية التى تصطبغ حوله . لهذا كان الاجتهاد والتجديد أصلاً ثابتاً فى العقيدة.

٨ - براعة النزال فى ساحة التطور

ها هنا يتبدى بجلاء تفتح واستنارة الشيخ الخولى . وقدرته على سحب البساط من تحت أقدام الخصوم . فقد كان التطور مقولة رفعت لواءها المدرسة العلمية العلمانية المناوئة لكل الخطوط السلفية والأصولية والدينية - إن لم نقل ولعناصر الأصالة ذاتها، مدرسة سلامة موسى

(١٨٨٧ - ١٩٥٨) وشبلى شميل وإسماعيل مظهر. وبينما تكرر سلفيون لشن حرب شعواء على «نظرية التطور» بل ويقف في مقدمة المهاجمين جمال الدين الأفغانى نفسه، ها هوذا أمين الخولى يستفيد منها. ويسخرها لخدمة الفكر الدينى وضرورة التجديد فيه.

هذا بغير أن يتوانى عن واجبه فى كبح جماح أولئك العلمانيين التطوريين وكف غلوائهم حين يجورون على الحق والحقيقة.

فقد أخرج إسماعيل مظهر عام ١٩٢٤ كتابه (ملقى السبيل) حيث حاول أن يؤلف بين الدين ونظرية التطور وينفى عنها مفهوم الدهرية^(١١) أو الإلحاد. لكن الخولى يتصدى بضراوة للرد على مظهر حين صب وأبل اتهامه على الشخصية المصرية وتحقيره للعقلية العربية وتسفيه ميراثها العلمى فى مقال نشره مظهر فى عدد فبراير ١٩٢٦ من مجلة المقتطف. كان الخولى آنذاك فى برلين، إماماً للبعثة الدبلوماسية المصرية فى ألمانيا - كما ذكرنا. مع هذا أرسل على الفور إلى (المقتطف) مقالاً يرد فيه سهام مظهر إلى صدره ويدحض اتهاماته للعقلية العربية بأسانيد تاريخية وبراهين معرفية، خاتماً مقاله بقوله: «آمل أن يتقبل الكاتب الفاضل ما قدمت بروح الحب للحقيقة وطلبها حيث كانت»^(١٢).

فى هذا الإطار وبذلك التشغيل الحذر الفعال لمقولة التطور، كان الخولى يسير على الحبل المشدود ويقدم واحدة من أخصب مواطن العطاء فى إسهاماته، وأكثرها تميزاً حتى يمكن اعتبارها علامة فارقة له عن موقف جمهرة الشيوخ.

فقد كاد التطور أن يكون لافتة مميزة، قصرًا على تلك المدرسة العلمية العلمانية التى أرادت أن تحتكر لها كل الخطوط، حتى أن أقطابها يلقبون القرن التاسع عشر - على كثرة إنجازاته - «بمعصر ظهور نظرية التطور، التى أخذت منذ منتصفه تملك على العقول مسالك التفكير، وتصبغ النظريات والأحلام والترسيمات العمرانية بصبغتها»^(١٢). والحق أن هذه النظرية حين تطبيقها عمرانياً أو اجتماعياً نجدها تملك قوة جذب وقوة دفع فى خدمة كل تواق للتقدم راغب حقاً فى الإصلاح. لكنهما قوتان تتبوءان فى قول الخولى: «ناموس التناحر على البقاء يعنى الجهاد والنضال فى سبيل الحياة والفوز للفرد الممتاز على غيره»^(١٣).

قوة الجذب فى أنها تجعل طريقه مُفعماً بالأمل الحى المائل فى أن ينصلح حال الإنسان، بحيث يرتقى إلى منزلة أعلى ومباينة جداً - اسمها نيتشه منزلة السوبرمان أو الإنسان الفائق، تماماً مثلما ارتقى فى الماضى عن حيوانات أدنى أو أشكال بدائية للحياة. أما قوة الدفع، ففيمما تحمله هذه النظرية من حثٍ للإنسان على النضال والكفاح من أجل الترقى والصعود، بل ومن أجل مجرد البقاء. خصوصاً إذا أخذنا فى الاعتبار أن نظرية دارون فى تفسيرها لحدوث التغيرات العضوية وظهور وانقراض أنواع من الحياة، لا تجعل دور الكائن الحى سلبياً كمجرد متلقٍ لمؤثرات البيئة مثلما تذهب نظرية لامارك فى التطور. بل تؤكد الداروينية على سلسلة لا تنتهى من حلقات الكفاح من أجل الحياة والبقاء. تتنافس

جميع الكائنات الحية فى الحصول على الغذاء والماء والمأوى. الأقوى والأسرع والأصلب هو الذى يظفر. أما الضعيف فيهلك. الأنواع القوية القادرة على الفتك بمنافسيها القادرة على التكيف مع البيئة تبقى وتحكم بالفناء على الأنواع الضعيفة الأقل تكيفاً مع البيئة^(٤٤). على هذا النحو يتم الانتخاب الطبيعى بحيث يكون للكائن الحى وإمكانياته الدور الأعظم فى قصة التطور. والبقاء دائماً للأصلح. إن التطور والارتقاء والتقدم واقع متحقق وإمكانية مفتوحة دوماً لمن يملك العزم على خوض غمار الحياة.

هكذا تمثل نظرية التطور استقطاباً لتينك القوتين: الجذب والدفع لتخاطب بسهولة تشوفات الراغبين فى الإصلاح، وتمثل فى هذا الصدد أداة فعالة. أو كما أشار بوير برنامج بحث ميتافيزيقى ممتاز. فتستطيع المدرسة العلمية العلمانية أن تفرض ذاتها على الواقع الثقافى وهى حاملة لواءها.

ولعل الخط الفاصل الذى جعل الشيوخ بل وجمهرة المعنيين بالسلف ترفضها بشدة وتحاربها بشراسة يائسة تتمثل فى أن النظرية قد تستغنى عن فعل الخلق المستقل وتنقض الأيام الستة التى تم فيها. فقصة الحياة تشكلت عبر ملايين من السنوات. وليس يصعب استئصال تلك الزوائد الضارة، فعن أى يوم يتحدثون؟! يوم مقداره ألف عام مما تعدون. أم أكثر أم أقل؟! فضلاً عن أن «أسلوب عمل الانتخاب الطبيعى يمكن من حيث المبدأ أن يظهر بمظهر أفعال الخالق وأغراضه»^(٤٥).

وكما أشار الخولى قرر لامارك أن الله هو الذى خلق الأصل وجعل فيه هذه القابلية للتطور. وقال دارون إن وجودها يستبعد المصادفة العمياء ويستلزم قوة عجيبة مدبرة، وأكد توماس هكسلى T.Huxley (١٨٩٥+) استحالة نقض الألوهية بمقتضى هذا المذهب^(٤٦). بصفة عامة: لم يألُ الخولى جهداً فى استئصال تلك الزوائد الضارة. ثم يقول: «القرآن يقرر فى إجمال تام خلق الناس من تراب أو طين وخلقهم أطواراً دون أن يذكر فى ذلك تفصيلاً. فإن كنا ولا بد ملتزمين التفصيل فخير لنا وأعقل أن نلتزمه من سنن علمية تثبت إطرادها وسريانها فيما مضى وفيما هو آتٍ فتفصيلها لإجمال القرآن أكرم وأهدى من التصور السطحى الساذج الذى يجعل الخلق جبلاً للتراب بالماء وتسوية جسم كعرائس الأطفال. تدخله الروح من رجليه وما إلى ذلك من تفاهة تضيع ما فى هذا الكون من روعة وعظمة»^(٤٧). أما عن الخلق المستقل لكل نوع من الأحياء فى ستة أيام وراحة الخالق فى اليوم السابع. فتفاصيل مذكورة فقط فى سفر التكوين من التوراة. ولم يرد لها ذكر فى القرآن. لذا يخلص الخولى إلى أن النزاع المفتعل بين الإسلام ونظرية التطور لا يأتى إلا من دجل الإسرائيليات المدخولة.

هكذا ينصرف الخولى عن الخوض فى مسائل خلافية لا تجدى فتىلاً. ليستقطر - ببراعة - إمكانيات نظرية التطور التى تجعل من غير الممكن ولا المجدى إغفالها فى أية ثقافة معاصرة. فضلاً عن تكون تحديثية تجديدية.

٩ - التطور فى اللغة أيضاً.. وقبلًا

وما دام التطور متجذرًا فى فكر الخولى وتجديده، كان من الطبيعى أن يتوغل فى تناوله التجديدى لقضايا اللغة العربية ونحوها وبلاغتها^(٤٨)، والتى لا تنفصل طبعًا عن تجديد الفكر الإسلامى. وهما دائمًا قطبان متعامدان، اللغة وسيلة إثبات وجودنا والدين وسيلة تقويم هذا الوجود واتخاذ هدف له. كما أن تجديد الفقه مقدمة لتجديد النحو، لأن أصول النحو قائمة على الفقه عند القدماء^(٤٩). أما البلاغة فهى فن القول وجماله، وعلم التفريق بين الجيد والردى، منه، ودراسة البلاغة لإعجاز القرآن دراسة للون خاص معيارى من القول الجيد.

على أية حال، كان الدرس اللغوى همّ الخولى الأساسى والحلبة الأولى لنضاله من أجل الاجتهاد والتجديد وتأثيم التقليد، مستندًا على أصل عريق هو إجماع النحاة القدامى على ذم التقليد. وحتى فى عصور الانحطاط، أغلق الفقهاء باب الاجتهاد ولم يفعل النحاة مثلهم^(٥٠) ورأوا الاجتهاد قائمًا فى كل آن ومكان، وإلا عجزنا عن ضبط وتفهم ما نقوله.

وفى هذا نجد سنة النشوء والارتقاء قائمة فى اللغات أيضًا، والتفسير التطورى للغة مفتاح من مفاتيحها. فالبيئة الطبيعية المادية التى تعيش فيها اللغة والظروف النفسية والعقلية تتكلمها وأنماط الحياة التى يحيونها وتوارثها بين الأجيال.. كل هذا وغيره من عوامل يصعب حصرها، يؤثر فى تطور اللغة. بل ويمكن القول إن ثمة صراعًا بين اللغات نفسها، كما بين الأفراد والجماعات^(٥١). لكن هل البقاء هنا،

أيضاً للأصلح؟ لم يبين الخولى: فقد عنى فقط بإبراز أهمية فكرة التطور فى اللغة من حيث هى لغة، حتى جاهر بأمله فى أن ينتفع من درسه هذا المعنيون بالدراسات اللغوية غير العربية.

لا بد من التسليم بأن التطور سنة طبيعية خضعت لها العربية فى كل شىء، أصواتها وحروفها وكلمها وجملها وأسلوبها وبيانها.. فلم تظهر العربية - كما يقول الخولى: خلقاً سوياً مستقلاً، بل تغيرت وتحولت.. إن لم نقل - عن رأيهم - تطورت - بمعنى التطور عندنا اليوم. ولم يكن هذا التغير فى زمن قصير، بل فى زمن هو تاريخ ترقى البشرية وتكملها إلى أن تهيأت للرسالة الختامية الموحدة للإنسانية، أى من آدم إلى بعث محمد عليه السلام. وهذا التغيير غير طليق ولا متحرر بل مقيد فى كل حال^(٩١).

الخولى فى هذا ينفى سائر التفسيرات الغيبية اللاهوتية اللاعقلانية التى تزعم أن العربية - دوناً عن سائر لغات العالمين - هبطت فجأة من السماء بالغة الكمال، لتظل هكذا إلى قيام الساعة وأيضاً إلى ما بعدها. فأكد الخولى أن اللغة العربية خضعت لسائر ما خضعت له اللغات البشرية، نافعاً أى أصل إلهى لها. وفى هذا يستند إلى الآية الكريمة: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قوم ليبين لهم﴾ سورة إبراهيم، آية ٤. فليست العربية فقط، بل ثمة لغات أخرى نزل بها كلام الله ووحىه. وجدَّ الخولى فى رفض ودحض كل الدعاوى الانفعالية العاطفية التى تزعم «فضل العربية.. وكمال العربية.. وانتهاء العربية إلى ما لا شىء بعده!»^(٩٢).

أمثال هذه الدعاوى الهوجاء هي التي تقذف بنا خارج دورة الزمان وصيرورة التقدم. من حيث تبتر أصول التطور والارتقاء.

١٠ - أسانيد تأصيلية

ونعود إلى الفكر الدينى وتجديده على أسس تطويرية. لنجد الخولى قد وصل فى هذا إلى حد تعداد الأسانيد التى تدعمه. أو بتعبيره تحديد «أسس التطور فى الإسلام»^(٤٠).

وأولها امتداد دعوة الإسلام أفقياً إلى الناس جميعاً. ورأسياً مع توالى الأزمنة والأجيال. وهذا الاتساع الزمانى المكانى يجعل مواجهة الإسلام للتغيرات لا مفر منها. فالبينات المتغيرة لها حاجات متغيرة ومتطورة. والإسلام قادر دائماً على سد حاجات كل عصر وكل أمة.

من هنا كان الاجتهاد أساس الحياة الإسلامية لمواجهة التغيرات، حتى قيل إن علم أصول الفقه ما هو إلا تدريب على الاجتهاد. واحترم الإسلام المحاولات الإنسانية لاستنباط حلول لمشكلاتهم العارضة. وكان لكل مجتهد نصيب. والاعتراف بحق الإنسان فى تفسير وتدبير حياته، فقرر الرسول الكريم ﷺ أن الناس أعلم بشئون دنياهم. وللتدبير الإسلامى توجهات عامة تهدف لخير الإنسان وصلاحه. وتتيح اختلافاً بين الأئمة رحمة بالأمة. وليس حسماً لتفاصيل جزئية لتتكبل كل إمكانات التغير والتطور.

وثانيًا. بينما تخوض العقائد البدائية والأديان الأخرى فى تفصيليات غيبية وتوصيفات جزئية لقصة الخلق ووقائع حيوات الرسل.. كانت أقوى الأسس التى تُهيئ الإسلام للتطور المحتوم هى اقتصاد دعوتيه فى الغيبيات واكتفاؤه بالإجمال العام فيما يجب الإيمان به كالله والملائكة واليوم الآخر. هذا الوضوح واليسر فى العقيدة لا يدع فرصة للصدام بينها وبين ما يستطيع الإنسان اكتشافه من قوانين الطبيعة. مما يجعل الإسلام أكثر من سواه مسaireً للتجديد والتطوير. ولم يذكر الإسلام فى كتابه الكريم شيئاً عن نشأة الحياة على سطح الأرض وأطوار الإنسان (وهذا العنصر محورى لبحثنا هذا مادام ينطلق من تشغيل الخولى لخطوط نظرية التطور البيولوجية). وأخيراً عدم تورط الإسلام فى تفاصيل تاريخ الأمم والرسل. فلا يعنى القرآن بتحديد مكان وزمان الحادث. اكتفاءً بالدلالة العامة والدرس الحضارى المستفاد.

هذه الأسس تجعل الإسلام مسaireً لنظرية التطور وللتطور ذاته فى الحياة وفى العلوم. فلا مناوأة لقانون الوجود. يقول الخولى: «إذا ما شعر الإسلام أنه يستطيع أن يمضى مع أصحاب التاريخ دون تأزم. كما مضى مع أصحاب طبقات الأرض دون أزمة. وكما مضى مع أصحاب العلم الطبيعى دون ارتباك. فإنه ليستطيع أن يتقدم على تطور الحياة منطلقاً مطمئناً»^(*). ولا يبقى إلا أن يكون فى المجتمع من يضمن مسaire الفكرية للحياة ووقايتها من عوادي الجمود. وبهذا يظل الإسلام دائماً كما كان فى عهده الذهبى: قوة دافعة للتقدم ورسالة الحياة والعلمية والخلود.

وأردف الخولى هذا بوقفة مع مجدى القرون الهجرية الأربعة الأوائل - فكراً وعملاً - وهم عمر بن عبد العزيز والإمام الشافعى وابن سريج وأبو سهل الصعلوكى وأبو الحسن الأشعرى والباقلانى، لإبراز مواطن تجديدهم وأهميتها وفعاليتها هادفاً إلى «استخلاص ما فى أقوال أولئك الأخيار وأفعالهم. مما تفيد منه الحياة فتتجدد وتتطور وتبرأ من آفات آراء وأضرار أفعال».

على أن الخولى، وهو الشيخ الأصولى لم يكتف بهذا التنظير فى تأصيل التطور، وأردفه بالاستناد إلى الحديث الشريف: عن سعيد بن أبى أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافى، عن أبى علقمة عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها» اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح.

يمضى الخولى فى هذا التأصيل دفعا لمظنة المحافظين، فيستهل كتابه «المجددون فى الإسلام» بأنه على أساس تحقيق مخطوطتين فى دار الكتب المصرية، هما كتابا «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة». للإمام جلال الدين السيوطى (متوفى ٩١١ هـ) و «بغية المقتدين ومنحة المجددين» للمراغى الجرجاوى فى القرن الثالث عشر الهجرى، وهما ليسا من عهود الثوثب والإشراق، بل من أجواء مُسرفة فى الانغلاق، ومع هذا ظلت فكرة التجديد قوية الحضور، لأنها أصل من أصول الدين، حتى أنه لا يجوز فى عرف السيوطى خلو العصر من مجتهد. واستعاذ بالله من صيرورة الأمر إلى هذا الحد.

للسيوطي كتاب مفقود هو «الفوائد الجمة في من يجدد الدين لهذه الأمة» فضلاً عن أنه نظم شعراً اسماء «تحفة المهتدين في بيان أسماء المجددين»، ويلاحظ الخولى أن الكثرة المطلقة منهم «رجال أنجبتهم وآوتهم وعلمتهم مصر ذات الفضل العتيد على المدنية منذ عرفها بنو آدم»^(٥٦).

وقد بلغ الأمر بالسلف حد اعتبار المجددين بمثابة الأنبياء في عصرهم. وإذا كان الأقدمون تحدثوا مثل هذا الحديث عن التجديد، كيف إذن يُعد بدعة، حين يضىء طريق المستقبل واتجاه التطور فيه؟! ونلامس في أحاديث الأقدمين وأفعالهم أن التجديد تغير وانتقال من حال إلى حال، تأثراً بعوامل مادية ومعنوية تتعرض لها الأحياء، وتتفق جميعاً على هذا. ولكن حين يكون التجديد متلاحقاً ومعضداً بمثل تشغيل الخولى الحذر البارع لمقولة التطور، فإن التجديد فى هذه الحالة - التجديد التطورى ينفصل تماماً عن تصور قديم له يحصره فى مجرد إحياء ما اندثر أو إعادة قديم كان. فالتجديد - كما يقول الخولى هو: اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن. سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد فى استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن»^(٥٧).

١١ - مثالية شاملة.. لا مذهبية

وإذ سخرت نظرية التطور إلى كل هذا الحد فى صلب الديمومة الزمانية للإسلام، فلن يعنى هذا البتة أن أمين الخولى مُنادٍ بمذهب جديد

هو - مثلاً - التطورية الإسلامية. أو أن هذا امتداد ما للدعوى الزائفة بأسلمة النظريات العلمية والمذاهب الغربية الكبرى. كلا! فالأمر - كما ذكرت - مجرد تشغيل حذر بارع لمقولة مجدية من العبث تجاهلها أو إنكارها.

فى كل حال يظل ديدن الإسلام بتعبير الخولى هو (مثالية لا مذهبية). مثالية تتقبل كل إصلاح اجتماعى دون ضغط. فليس الإسلام هو الذى يزيد المذاهب مذهباً والآراء رأياً. بل الإسلام مثالية تقابل الواقعية. بهذه المثالية «يُفتح باب الخلود والبقاء الأبدى للدعوة الإسلامية. إذ تستطيع مع هذه المثالية أن تسير التطور وتجارى التقدم. وتتلقى كل جديد صحيح مدروس. لا تبرم به. ولا تعارضه بفهم سابق. يمثل مرحلة من مراحل الماضى التى غادرتها الدنيا. وتقدمت عنها الحياة، وتلك هى المثالية المقابلة للواقعية»^(٩٩).

لقد أكد الخولى على أنه لا مذهبية فى القرآن أبداً. وكرس لهذه القضية كتابه (فى أموالهم) ليدحض القول برأسمالية الإسلام وباشتراكيته على السواء. فهذا «محاولات تلفيقية يجل عنها الإسلام. وتكلفات مغتصبة يأبى أن يُشد إليها الإسلام. على حين هو يقدم من الشعور الإنسانى والأصل الاجتماعى ما يدع للإنسانية حرية الفكر وحرية الممارسة وحرية التجربة»^(٩٩).

التطور أفق مثالى للإسلام، وليس مذهباً جديداً يوضع بجوار مذهب هربرت سبنسر مثلاً. ومن منطلق المثالية بأفاقها الرحبية مقابل المذهبية

بحدودها التعصبية التي ينبغي طرحها عن رحاب الإسلام. يتبدى أمامنا التطور كمجرد أفق شامل للتجديد الديني. فيصادر الخولى على أن كل شيء يتغير مع الزمن في صورته ومفهومه العقلى ووقعه على النفس، وفى التعبير عنه والتمثل له. والقرآن يقرر أنه بالتغير يعامل المتغير، فيجب على المفكر الدينى أن يقدر كل هذا، فيغير عرضه وتعبيراته واستدلالاته.

ويعترض الخولى على قول لشيخ الأزهر --- منشور بجريدة الأهرام فى ٢٧ رمضان ١٣٨٤ - يقصر فيه التطور على أحكام العبادات وينأى به عن الأصول والعقائد. فيؤكد الخولى أن التغير والتطور سنة شاملة فى الأصول والعقائد والعبادات والمعاملات. وفى هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هى انتخاب ما نراه أيسر عملاً وأصلح للبقاء.

لقد كان التغير أمراً واقعاً فى الحياة الاعتقادية لعصر الإسلام الذهبى إبان القرون الهجرية الأربعة الأوائل. حيث تتكشف اختلافات بل صراعات جمة حول العقيدة. ومن العقائد ما بلغ الاختلاف حولها حد سفك الدماء. كالذات والصفات وخلق القرآن. بالطبع ليس مثل هذا التغير ولا موضوعاته هو المنشود أو حتى المطروح. لكنه بيان لإمكانية الاختلاف. وبالتالي قابلية التطوير والتجديد، فينتهى الخولى إلى أن «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه. وحاجة الدين إلى تقريره»^(١١).

هكذا كان التجديد الدينى مع الخولى جذرياً حقاً. حتى بلغ أصول العقائد ذاتها. وهذا ما يسمى فى المصطلح الفلسفى التجديد فى علم

الكلام أو علم التوحيد فى التسمية التى يفضلها محمد عبده. وقد كان علم الكلام دائماً هو الفلسفة الإسلامية الحقّة والتعبير العقلى الأصيل عن الروح الإسلامية، وفيه لا سواه نجد ما يمكن أن نسميه الأيديولوجيا الإسلامية^(١١).

فلئن كان أشهر ما اشتهر به الخولى هو ما سنتوقف عنده فى الفصل التالى، أى تجديده فى تفسير القرآن بمدرسته فى التفسير الأدبى موضوعاً موضوعاً لا سورة.. سورة أو آية.. آية، وعلى أساس من وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية^(١٢)؛ فالمرجو أن يكون قد اتضح الآن لماذا بدا لنا أن أخطر ما فى تراث الخولى وما يستحق أن نتوقف عنده فعلاً هو هذا التجديد فى الفكر الدينى الذى جعله التطور الشامل جذرياً إلى أقصى الحدود.. إلى أصول العقائد.. إلى علم الكلام.

وذلك هو ما يلح علينا الواقع الراهن لكى نستنه فى خطوطه التأصيلية التى تحققت مع الخولى.

١٢ - التجديد.. أن نكون أولاً نكون

فلم يكن ما سلف عرضاً تاريخياً مصمماً لجهود الخولى التجديدية، فقط كما تحققت فى إطار عصرها؛ بل من أجل الانتهاء إلى المتغيرات الأخيرة على مشارف القرن الحادى والعشرين؛ إذ تجعلنا أشد احتياجاً لاستلهم روح التجديد التطورى فى الفكر الدينى، والتى ناضل من أجلها الشيخ الخولى.

ذلك أن أصالتنا - أو بمصطلح أفضل خصوصينا الحضارية، إنما يتركز في سويدائها الدين، وكثيراً ما أشار الخولى إلى قوة البعد الدينى فى الشخصية المصرية، ولا يستبعد وحيًا إلهيًا هبط على قدماء المصريين^(١٣).

وعلى مدار القرون الماضية احتل الإسلام المخزون النفسى للجماهير والنسيج الشعورى والإطار القيمى بعد أن شكل دائرة خفاقة استوعبت الدوائر الحضارية الأسبق.. على الإجمال الخطوط الإسلامية هى صلب شخصيتنا الحضارية وقسماتها.

لذا فإن البحث فى تجديد الفكر الدينى بمثابة البحث عن طوق النجاة من الانسحاق الحضارى والضياع الثقافى فى خضم من نعانيه الآن من طوفان الانفلاقات الذى لا يتنازعنا فحسب، بل ويتنازع دعائم وجودنا على خريطة العالم. وبعد أن ماهت الفوارق بين التبعية والاستقلال الحضارى، وترسم بديلاً موقف هامشى هو موقف التنازلات تلو التنازلات، التى أصبحت تلامس ثوابت الهوية، ووضع القومية موضع الاستفهام والعروبة موضع التشكيك، والإسلام كريدف للرجعية.

ولا غرو أن يعقب هذا انتهاب الأرض وعلو الصهيونية، واهتزاز قيم الحرية والعدل، وانحسار العقلانية وهبوط الوعى، وتراجع المشروع القومى، وشيوع التعصب وذيوع التطرف.. وفتية تنتابهم هيستريا الفرار المخبول للماضى، أو نوبات علاقة إجرامية بالحاضر مضمخة بالإرهاب والدماء.

ثم العجز عن الخروج من التبعية للغرب، وهو لا يكتفى بميراثه
الامبريالى والصهيونى الطويل الوبيل مع حضارتنا، بل يعقب هذا
أخيراً - بما سُمى «الحرب الثقافية». وقد ظهر هذا المفهوم فى أعقاب
حرب الخليج. وكان اعتماده صراحةً فى مقال وس لنيد «الدفاع عن
الحضارة الغربية» بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية. ثم فى مقال
صمويل هنتنجتون - الأستاذ بجامعة هارفارد - «الصدام بسين
الحضارات» بمجلة (الشنون الخارجية) الواسعة الانتشار. وخلاصة مقال
هنتنجتون الذى حاز شهرة واسعة أنه بعد انتهاء الحرب الباردة بين
الشيوعية والرأسمالية. ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هى
خطوط القتال فى المستقبل، بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية
الست، وأولها الحضارة الإسلامية. ويخلص هنتجتون إلى دعوة الغرب
كى يتصدى لهذا الخطر الزاحف من الشرق الإسلامى إلى الغرب
والشمال^(١٤)!!!

إنها مواجهة ثقافية صريحة: تستنفرن لبعث الحياة والنماء والتطور...
التجديد فى عصب ثقافتنا ومعامل خصوصيتنا الحضارية: الفكر الدينى،
لا سيما بعد أن نخلص من كل هذا إلى ما نشهده الآن من ضياع القدس
نهائياً من بين أيدينا.

ويصعب اعتبار هذه الأوضاع المتأزمة - أو المحنة الراهنة أمراً
عارضاً، حين نجد كتاب السيوطى المذكور «التنبئة بمن يبعثه الله على
رأس كل مائة» يقوم على أن المحن تحدث على رؤوس القرون. فتقتضى
التجديد جبراً لما حصل من الوهن بالمحن. ويعدون هذه المحن على

رؤوس المثين. فيذكرون الحجاج ومحنة خلق القرآن وخروج القرامطة وأفاعيل الحاكم بأمر الله. واستيلاء الفرنج على بلدان شامية من بينها بيت المقدس..

وحين تكون المحنة دهماً من قبيل استيلاء الفرنج على بيت المقدس. فإن أمين الخولى يفضل مجدداً فى أصول العقائد -- هو متكلم على مجدد فى الفروع والعبادات -- هو فقيه. إن التجديد قد يكون دورياً مع التغيرات الدورية وقد يكون جذرياً مع المحن التى تحدث عند رؤوس المثين، وقد رام الخولى هذا التجديد الجذرى المستجيب لاحتياجات الواقع. فيقول: «إن ذلك التجديد الجذرى فى رؤوس القرون هو العمل الثورى الكبير الذى تحتاجه الأمة. كأنما هو ثورة اجتماعية دورية»^(١٥).

وتحتاجه الأمة الآن على ضوء التداعيات الراهنة. أكثر من احتياجها إياه فى أية مرحلة أخرى، أو على رأس أية مائة سابقة -- هجرية أو ميلادية. إن الحاجة تلح الآن إلى إعادة قراءة أصولنا الدينية قراءة تاريخانية علمية تجديدية تطويرية. لا أن ننفل عنهما وننكر لهما إمعاناً فى التبعية والاستسلام.

لقد بات من الضرورى السير فى الطريق الذى عبده الراحل الشيخ أمين الخولى للتجديد والتطور فى الفكر الدينى. استنقاداً للوعى القومى وللشخصية الحضارية. بل ولوجودنا الحضارى ذاته لاسيما بعد أن تصاعد مد العومة مهدداً باكتساح كل الخصوصيات الحضارية والتنوع الثقافى فلا يبقى إلا النمط الأمريكى.

الهوامش

(٥) حين كنت أقوم بإعداد ومراجعة مستنسخات الطبعة الحديثة التي أصدرتها الهيئة العامة للكتاب لمجموعة مؤلفات أمين الخولى الكاملة، بدا لى هذا الاصطلاح نافذاً ومحيطاً بالموقف الثقافى للخولى، فأثبتته على ظهر الغلاف الأخير لواحدٍ من هذه الأعمال، يبدو لنا أهمها، وهو جـ ٧، «المجددون فى الإسلام». صدر من هذه المجموعة عشرة أجزاء. وهذا بخلاف مجموعة الأعمال المختارة لأمين الخولى وهى منشورات مطبعة دار الكتب فى إطار أعمال الندوة التى عقدها المجلس الأعلى للثقافة عن «أمين الخولى: الأصالة والمعاصرة» فى أبريل ١٩٩٦، وهذه المنشورات هى: «كتاب الخير» و «فن القول» و «دراسات لغوية» و «دراسات إسلامية». ومع هذا وذاك ثمة أبحاث أخرى لأمين الخولى لم يعد طبعها.

(١) أمين الخولى، مناهج تجديد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥. ص ١٠٩.

(٢) انظر: أمين الخولى، مالك بن أنس - ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد، سلسلة أعماله الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.

(٣) عبد المنعم شemis، فكر لا يموت، عدد أبريل ومايو ١٩٦٦ من مجلة الأدب. طبعة خاصة أصدرتها جامعة المنوفية، فى ديسمبر ١٩٩٤. وقارن د. حسين نصار، أمين الخولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٦. ص ٥٧ وما بعدها..

(٤) د. حامد محمد أمين شعبان، أمين الخولى والبحث اللغوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠. ص ٣.

(٥) د. كامل سعبان، أمين الخولى، سلسلة أعلام العرب ع ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢. ص ١٥٥.

- (٦) الشيخ محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتقديم د. عاطف العراقي، دارسينا للنشر القاهرة، ١٩٨٧. ص ١٥٩.
- (٧) الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، تحرير محمد رشيد رضا، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط ١٤، سنة ١٣٧١ هـ، ص ٧.
- (٨) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، نقلاً عن مقدمة د. عاطف العراقي، ص ٢٧.
- (٩) محمد عبده، المرجع السابق، ص ١١٦.
- (١٠) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥. ص ٧٩.
- (١١) المرجع السابق، ص ٩٩.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٩٣، ٩٤.
- (١٣) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص ١٤٥ وما بعدها.
- (١٤) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٥٧ - ١٥٨.
- (١٥) المرجع السابق، ص ١٥٨، ١٥٩.
- (١٦) من أفضل التنظيرات لموقع أمين الخولي في هذا الإطار، انظر: أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة طنطا، ١٩٩٥ ص ٤٦، ٤٧. وانظر لنفس الباحث، دراسة: نهضة الذات من التغريب إلى التأصيل: من سلامة موسى إلى أمين الخولي، في ملف بعنوان: الشيخ المفكر أمين الخولي بمجلة المنتدى، دبي، العدد ١٥٢، مارس ١٩٩٦. ص ص ٣٤ - ٣٨.
- (١٧) د. طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ج ١ دار ابن خلدون، بيروت، ط ١ ١٩٧٦. ص ٢٣٧.
- (١٨) المرجع السابق، ص ١٧٥.

() نُشرت هذه الندوة في : مجلة الآداب ، بيروت . ع ١١ . تشرين الأول ١٩٦٤ .

(١٩) تيزيني ، من التراث إلى الثورة ، ص ١٧٤ .

(٢٠) د. رؤوف عباس أحمد ، تاريخ جامعة القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب . القاهرة ١٩٤٢ . ص ٣٤ .

(٢١) د. كامل سعفان ، أمين الخولي ، ص ١٢٦ .

(٢٢) محمد عبده . رسالة التوحيد . ص ١٩٤ .

(٢٣) انظر : الجزء التاسع من سلسلة الأعمال الكاملة لـ : أمين الخولي . صلة لإسلام بإصلاح لمسيحية . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٩٣ .

(٢٤) أحمد أمين . زعماء الإصلاح في العصر الحديث . النهضة المصرية . القاهرة . ط ٣ . ١٩٧١ . ص ٣٦٣ .

(٢٥) حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية ج١ . دار الفارابي بيروت ، ط ٦ . ١٩٨٨ . ص ٧٥ .

(٢٦) د. عبدالغفار مكاوي . لا أقول وداعاً . مجلة الأدب ، م.س . ص ٦٨ وأيضاً : محمود أمين العالم . الإنسان موقف ، دار قضايا فكرية . القاهرة . ١٩٩٢ . ص ٦٢ .

(٢٧) Karl R Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Clarendon Press, Oxford. 1976. Pp 242:267.

(٢٨) K. Popper, Unended Quest. Fontana Collings, Glasgow. 1976 P. 167.

(٢٩) أمين الخولي . كتاب الخير : دراسة موسعة في الفلسفة الأدبية مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي . المخطوطة : محاضرات غير منشورة . سنة ١٩٢٧ . وقد نشرتها مطبعة دار الكتب عام ١٩٩٦ .

- (٣٠) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها. دار النهضة . القاهرة ط ٢ . ١٩٦٧ ص ١٦٣ ، ٤٢٧ .
- (٣١) أمين الخولى: كتاب الخير. ص ٦٩ - ٧٣ .
- (*) طرح إخوان الصفاء بالذات إرهابات بالغة الوضوح لنظرية التطور، راجع الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعية فى: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء. ج ٢، دار صادر. بيروت، ١٩٥٧. ص ١٧٨ وما بعدها.
- (٣٢) John Polkinghorne, Beyond Science, The Wider Human Context, Cambridge, 1996. P 75-7.
- وانظر عرضنا النقدي لهذا الكتاب فى سلسلة كراسات عروض. ما وراء العلم السياق الإنسانى الأرحب، المكتبة الأكاديمية. القاهرة، ٢٠٠٠ .
- (٣٣) أمين الخولى كتاب الخير ص ٥٧ .
- (٣٤) المرجع السابق ص ٦٦ .
- (٣٥) المرجع السابق ص ٦٦ .
- (٣٦) د. كامل سفقان، أمين الخولى فى مناهج تجديده. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. القاهرة سنة ١٩٧٧. ص ٧٤ .
- (٣٧) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام. الهيئة العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩٢. ص ١٥١ .
- (٣٨) أمين الخولى. مشكلات حياتنا اللغوية. الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧. ص ٦١ .
- (٣٩) أمين الخولى. المجددون فى الإسلام. ص ٦٢ - ٤٨ .
- (٤٠) د. كامل سفقان، أمين الخولى فى مناهج تجديده. ص ٣٠ .
- (٤١) د. كامل سفقان، أمين الخولى. ص ٢٠٤ .
- (٤٢) سلامة موسى، أحلام الفلاسفة. الشركة القومية للنشر والتوزيع. تونس. ١٩٦١. ص ٧٦ .

(٤٣) أمين الخولى، كتاب الخير، ص ٤٤.

John Mynard Smith, The Theory of Evolution, Penguin, (٤٤)
London, 1975. P.42

Karl Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, P. 2 67. (٤٥)

(٤٦) أمين الخولى، كتاب الخير، ص ٥٣.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤٨) فى تفصيل قضية التطور اللغوى عند لخولى، انظر:

د. حامد محمد أمين شعبان، أمين الخولى والبحث اللغوى، ص ١٦٦ : ٢٢٨.

وعن تجديده فى اللغة والنحو: د. كامل سقاف، أمين الخولى فى مناهج

تجديده، ص ١٢٣ : ١٥١.

(٤٩) أمين الخولى، مناهج تجديد، ص ١١.

(٥٠) السابق، ص ٥٣

(٥١) أمين الخولى، مشكلات حياتنا اللغوية، ص ٦١، ٦٢.

(٥٢) السابق، ص ٥٥

(٥٣) د. حامد شعبان، أمين الخولى والبحث اللغوى، ص ١٦٣.

(٥٤) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، ص ٤٠ : ٥١.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٥٦) د. كامل سقاف، أمين الخولى فى مناهج تجديده، ص ٧٠.

(٥٧) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، ص ٣٢ - ٣٣.

(٥٨) أمين الخولى، من هدى القرآن، سلسلة الأعمال الكاملة (١)، القاهرة،

١٩٧٨. ص ١٩٨. الاقتباس من الجزء الأخير «فى أموالهم» الذى صدر مرة أخرى

فى هذه السلسلة. كتاباً مستقلاً بنفس العنوان «فى أموالهم». بعد نفاذ «من هدى القرآن» وإعادة إصداره فى ثلاثة كتب مستقلة.

(٥٩) المرجع السابق. ص ٢٠٠.

(٦٠) أمين الخولى. المجددون فى الإسلام. ص ٥٢.

(٦١) انظر لماذا علم الكلام هكذا وضرورة تجديد علم الكلام فى:

د. يمنى طريف الخولى، الطبيعيات فى علم الكلام: من الماضى إلى المستقبل. دار الثقافة، القاهرة. ١٩٩٥. ط ٢. دار قباء. ١٩٩٧.

(٦٢) أمين الخولى. مناهج تجديد. ص ٢٣٣ وما بعدها.

وقارن: د. حامد سفقان. أمين الخولى فى مناهج تجديده. ص ٩٨ : ١٢٢

(٦٣) د. حامد سفقان، أمين الخولى. ص ٨٥، ١٢٨.

(٦٤) S. Huntington, The Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs, 71. 3, Summer 1993. Pp 23: 49.

(٦٥) أمين الخولى. المجددون فى الإسلام. ص ١٧.

الفصل الثانى

فى الآفاق الفلسفية للتفسير

أمين الخولى هير'منىوطيقياً (*)

طبيعى أن يكون موضوعنا العمود الفقرى لجهود أمين الخولى، أى الأصالة فى تقاطعها مع التجديد. والواقع أن هذا هو الهيكل والإطار لمجمل إشكاليات الفكر العربى الحديث، وشغله الشاغل، كما هو معروف. فكان من الضرورى أن يتمثل فى عقلية لها ثقل ومضاء عقلية أمين الخولى.

وسؤالنا الآن عن التفسير، هل يقبع فى محور الأصالة الرأسى.. أم فى محور التجديد الأفقى؟ والحق أنه يراىض فى صلب التقاطع بينهما.

وما نريد الآن أن نلقى عليه الضوء هو أن نظرية أمين الخولى فى التفسير، لاسيما من حيث ارتباطها بأفق المفسر. إنما تراىض فى صلب الهمّ الفلسفى المعاصر.. شرقاً وغرباً! مما يلقي ضوءاً كثيفاً على أهمية وثراء وخصوبة وحيوية، يتفجر بها فكر أمين الخولى وميراثه، وأكثر من كل ما يمكن أن يتبدى للنظرة العابرة.



لكن، لابد قبلاً من الاتفاق على أن التفسير - أى الجهد المتجدد دوماً لتفهم النص القرآنى، إنما هو منطلق أولى للجهود الفكرية التأصيلية التى تعمل من أجل تنهيض واقعنا الحضارى فى تعينه وفى خصوصيته؛ لأن القرآن الكريم هو نقطة الإحالة المرجعية الثابتة التى تمثل مبتدأ حضارتنا ومركزها. ومنطلق وعينا بالهوية كأمة متميزة بأنها إسلامية.

إن الوحي القرآنى فعل توحيد فذ؛ مثل نقطة تحول متفردة، ولم يكن استمراراً لأى مسار كان قبله، نثرًا أو شعريًا، إنه كما قال طه حسين - الأستاذ العميد - ليس شعراً ولا نثرًا بل قرآنًا. ولعل ظهور القرآن فى سيرورة الحضارة العربية «يمثل ظهور الفلسفة فى سيرورة الحضارة الغربية. منعطف جذرى وتغيير حاسم من حيث الرؤية التى أتى بها والمنهاج الذى استتفه»^(١).

صحيح أن هذه المنطقة تتميز بسعة الموروث الثقافى قبيل الوحي بزمان سحيق. وأمامنا فى مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لا تزالا ماثلتين فى شعور الجماهير، من الفرعونية: شم النسيم، السبوع؛ ذكرى الأربعين، الحانوتى أو الحنوطى رغم اندثار التحنيط، القول المدمس... إلخ أما القبطية فيكفى أن الفلاح المصرى حتى الآن يعمل ويعيش فى تقويمها وينظم وقائع حياته وفقاً للشهور القبطية المطابقة لمناخ مصر وليبئتها الزراعية. وشبيه بوضع مصر أقطار إسلامية أخرى

لها موروث حضارى ماثل قبل الوحى القرآنى.. كل هذا صحيح.
ولكن أو لم يمثل القرآن الكريم أو الوحى الإسلامى بسرعة غير
مسبوقة دائرة حضارية استوعبت كل هذا لتمثل مرحلة جديدة،
نقطة بدء جديدة. مُشكلة كل المسار التاريخى اللاحق؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآنى. وما أدراك ما لغوية الحدث
القرآنى؟! إنها هى - قبل كل شيء - التى تجعل من مشكلة
الخصوصية أو الأصالة واقعًا شاغلًا لنا دوائيًا عن أية أمة أخرى.
لأننا نحن الأمة الوحيدة التى لا تزال تتحدث بلغة تراثها القديم
وكتابها المقدس. وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة؛ ليست
اللغة قالبًا أو وعاءً يُملأ بالفكر مثلما تملأ السلة بالفاكهة، بل إن
اللغة هى ذاتها نسيج التفكير وخامة من خامات الوعى.

وقد مارس جلال الحدث القرآنى نوعًا غريبًا لعله غير مسبوق
من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران
البلدان المفتوحة للغاتها القومية التى هى إطار تفاعلاتها السابقة
الطويلة مع واقعها، والنسيج الذى تمثلت فيه قيمها ونواتج
حضارتها.

وقد كان الإسلام باستراتيجية حضارية وسياسية معجزة
ورائعة، يعد نفسه امتدادًا وتطويرًا وتنقيحًا للديانات السماوية
السابقة، وبالتحديد اليهودية والمسيحية. لذلك فإنه بخلاف
الديانات السماوية السابقة، نجد أن كل ما تبقى فى الوعى

الجمعى من حاصل تاريخ ما قبل الوحى والنص القرآنى إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساخ شائثة لفرعون الجبار، وإرم ذات العماد وثمرود الذين جابوا الصخر بالواد.. ولما تنامت مؤخراً البحوث التاريخية والأركيولوجية والأنثربولوجية وتجلت ذخائر أصول القوميات، كان تيار الوشى سواء احتوى هذا أم لا، قد استقر تماماً فى إطار النص القرآنى. فكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ!

وقد كان النص القرآنى بالتالى هو المركز الذى نشأت حوله دوائر علوم تراثنا. لذلك كان نصاً أو وحياً تحول إلى حضارة. وهذا أميز ما يميزنا كأمة: لقد خرج تراثنا من الكتاب المبين/ القرآن الكريم. كانت أولاً الانبثاق الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التى أسفرت عن جهاز اشتقاقى ونحوى وصرفى لا مثيل له فى لغات العالمين، لأن القرآن نص.. ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه يتبعهما الفقه ليستنبط الأحكام قياساً عليه، وعلم الكلام من أجل عقلنة القرآن ليتطور إلى الفلسفة.. مما جعلنا حضارة تدور حول مركزها الثابت: القرآن الكريم. وقد أشار المفكر الإسلامى المجدد حسن حنفى إلى أن هذا هو الفارق المحورى والجدلى بين الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية المسيحية التى أصبحت طردية بلا مركز، لأن الكتاب فيها قد

خرج من التراث ولم يخرج التراث من الكتاب^(١). لم تكتب الأناجيل إلا بعد اكتمال الدعوة المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، ليست سابقة عليها أو مصدراً لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن السابع عشر مع سبينوزا وريتشارد سيمون وجان أوستريك، ليتناول تحريفاً وتبديلاً وتغييراً وقع في الكتب المقدسة. على كل هذا يقول حسن حنفي:

«أهم ما يميزنا كأمة، سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو أننا قد تلقينا (وحيًا) يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث. أولاً: أنه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحي مكتملاً في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للشرائع دون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ. ثانياً: أنه محفوظ كتابةً بين دفتي القرآن، وبذلك أمن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بنى إسرائيل. ثالثاً: أن القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل، أى أنه ليس وحيًا معطى، ولكنه وحي منادى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتى كل آية كحل لموقف، ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارات الأخرى هو هذا القرآن»^(٢).

ونلاحظ أن هذا الاقتباس يلفت أنظارنا إلى أن الوحي مُنادى به: لم ينزل دفعة واحدة، بل منجمًا، هو تواتر من حلول لمشكلات واجهت الفرد والجماعة. وذلك قريب مما أسماه شيخنا أمين الخولى «وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية»^(٤). وكان أساسًا قامت عليه مدرسته فى التفسير الأدبى للقرآن، التى نظرق الآن أبوابها، خصوصًا من حيث هى نقض للتفسير الحرفى الثبوتى الجامد، الذى لا يؤذن بتطوير أو تجديد ولن يومئ إلى تنهيض أو تنمية.

ننتهى من هذا إلى محورية قضية تفسير القرآن فى أطروحاتنا الحضارية الهادفة إلى تأصيل توجهات الحداثة، وتحديث معاملات الأصالة، أو باختصار الهادفة إلى التجديد، وأن اتجاه أمين الخولى الرائد بمدرسته فى التفسير من الخطوط المحورية فى هذا المضمار.



وإذا كان أمين الخولى ينعت اتجاهه بأنه تفسير «أدبى» للقرآن، فإن الخولى بدوره كان فى طليعة روادنا الذين تعرضوا لصلة علم النفس بالبلاغة والأدب^(٥). وقد توقف عند الإعجاز النفسى لبلاغة القرآن الكريم. بمعنى أثره العظيم على النفس الإنسانية ووقعه عليها وفعله فيها^(٦). بطلوته وعذوبته فى مبناه وفى معناه. وفى جرسه وإيقاعه. وعن طريق الاستعانة بأمهات

عيون التراث.. يبين الخولى الأثر النفسى لأساليب القرآن الكريم
البلاغية، خصوصاً التكرار.

يرى الخولى الإعجاز النفسى للقرآن متروكاً للإحساس الفنى
والذوق الأدبى. لأنه -- كما انتهى السكاكى -- يُدرك ولا يوصف
أو يُعلّل. والأمر كله رجوع إلى مصدر الحياة الفنية فى الإنسان
باعتبارها من أرقى ملكاته^(٧). لكنه. أى الإعجاز النفسى للقرآن
الكريم يستتبع التفسير النفسى للقرآن والذى يمكن أن يساهم فيه
علم النفس بما يملكه من فروض ونظريات. إن التفسير النفسى
للقرآن الكريم يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولى بالنفس
الإنسانية.

والتفسير النفسى يعنى أن القرآن الكريم فن أدبى معجز، من
حيث هو هدى وبيان دينى، يقوم على سياسة النفوس البشرية
وترويض الوجدان. الفن هو نجوى الوجدان. والدين حديث
الاعتقاد وخطاب القلوب، وصلته بالنفس أوضح من أن تفسر.

هكذا، عن طريق البعد النفسى يبلور الخولى نقطة التلاقى بين
الدين وبين الأدب. ليخرج بدعواه للتفسير الأدبى للقرآن الكريم،
موضوعاً.. موضوعاً. لا سورة.. سورة. أو آية. آية. وقد أشرت
فى البحث السابق إلى أن هذا هو أشهر ما اشتهر به الخولى.

إن ترتيب القرآن فى المصحف الشريف ترك وحدة الموضوع.
ولم يلزمها مطلقاً. وترك أيضاً الترتيب الزمنى لظهور الآيات،
فتداخل الآيات المكية مع الآيات المدنية. وقد فرق الحديث عن

الشيء الواحد والموضوع الواحد فى سياقات متعددة ومقامات مختلفة.. لكل هذا يكون الطريق إلى المعاشية الأعماق للقرآن ومضامينه هو تناوله موضوعاً.. موضوعاً..

على أن هذا التناول مصبوغ بصيغة العصر الذى يتم فيه..

إن النص القرآنى - كما صدرنا الحديث - مركز حضارتنا وثقافتنا، ثابت بنيوى، لكن تبين أغراضه ومعانيه ومرامييه يكون فى ضوء التفسير. لقد أشار الخولى إلى العلاقة بين التفسير والتأويل. على أساس أن الأول أعم من الثانى. وقد استعمل القرآن الكريم كلمة (التأويل)، ثم ذهب الأصوليون إلى اصطلاح خاص لها، حتى شاع استعمالها مع المتكلمين: باعتبارها لوئاً خاصاً من التفسير: والتفسير دائماً له صور متعددة «وقد تنوعت ألوانه وتعددت بتعدد ثقافات المتصدين له»^(٨).

وهكذا، إذا كانت ثقافتنا تتميز بتمركزها حول محور ثابت هو النص الدينى، فإن التفسير يحمل دماء الحياة والتجديد والتطور دائماً مع كل عصر، سيما وأن التفسير علم - كما أشار الأقدمون ما نضج وما احترق، مقابل النحو وعلم أصول الدين الذى نضج واحترق، وعلم الفقه والحديث الذى نضج وما احترق، أما التفسير فهو نهر دافق يتدفق بتدفق الحضارة والحياة نفسها، والنهر لا يكون فجاً أو ناضجاً.. النهر لا يحترق أبداً.



بكل هذه الحيوية والتدفق والتجدد المستمر الذى اتسم به التفسير مع أمين الخولى، نتوقف عند واحد من أهم تيارات الفكر الفلسفى المعاصر، وهو المعروف باسم الهيرمنيوطيقا. وهذا المصطلح Hermeneutics له معنيان أو مدلولان، أحدهما قديم متوارث، والآخر حديث معاصر. لئن كان كلاهما يتمثل فى الخولى، فإن ما يهمنا هو تحقق المدلول المعاصر فى شخصيته التفسيرية، فضلاً عن مسيس احتياجنا الحضارى لذلك المدلول المعاصر.

الهيرمنيوطيقا فى أصوله القديمة هو علم تأويل الكتب أو النصوص المقدسة. ومع تطوره التاريخى اكتسب مرونة واتساعاً، حتى أصبح أخيراً وبفضل الفلسفة الألمانية، واحداً من أهم تيارات الفلسفة فى الربع الأخير من القرن العشرين.

الهيرمنيوطيقا كتيار فلسفى معاصر ينطوى على موقفين متقابلين، أحدهما يتبع فيلهلم دلتاي W. Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) ويرى التساؤل أو الفهم Verstehen منهجاً للعلوم الاجتماعية والتاريخية. أما الموقف الثانى فيتبع مارتن هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ويرى التساؤل «حدثاً أنطولوجياً» أى حدثاً وجودياً. التفاعل بين النص وبين المفسر/ المؤول إطار ضرورى لتفهم الموضوع المطروح، إنه جزء من تاريخ ذلك النص، كما أن طرح قواعد ومعايير لتفهم ما يقوله النص إنما هو موقف تاريخى ووجودى للمؤول/ المفسر^(٩).

وسوف نسير الآن عبر الخط الهيدجري لنجد الهيرمنيوطيقا نظرية عن الخبرة الواقعية الحية بالنص. إنه علم قراءة وفهم النصوص على إطلاقها، سواء دينية أو تراثية أو فلسفية أو قانونية.. ويكتسب أهمية خاصة في النصوص التراثية، لأن القراءة الهيرمنيوطيقية ينصهر فيها النص والقارئ معاً.. الماضي والحاضر في علاقة جديدة تبادلية وتكاملية. إنها حوار مستمر مع النص يجعله مفتوحاً دائماً لفهم جديد وتأويل جديد.. هكذا تغدو النصوص معاصرة دائماً.. معاصرة لكل من يقرأها مجّداً.

«النص لا يقول الحقيقة. بل يفتح علاقة مع الحقيقة»^(١)، أو قل علاقات. كل قارئ.. كل عصر يدخل في العلاقة الموائمة لحيثياته. النص مادة خام. قالب يتسع لمضامين عديدة. ويكتسب مضموناً محدداً حين يتحدث المفسر القارئ نيابة عنه. يتحدث بلغته.. لغة الحاضر. ودون مشاركة الحاضر يتجمد النص وتتخلخل علاقته بالواقع. إن التأويل والتفسير يملؤه بالمضمون طبقاً لما أسماه الفقهاء في تراثنا: (المقاصد العامة).

هكذا يظل النص ظاهرة حية باستمرار. إن النص - أي نص تنتهي مهمة تصنيفه أو تنتهي مهمة الكاتب بخروج النص. أما القراءة.. التأويل والتفسير فمهمة مستمرة إمكانية مفتوحة دوماً لفهم جديد.. لتفسير أو تأويل جديد.

هكذا تحولت ظاهريات النصوص إلى علم مستقل هو الهيرمنيوطيقا. يستفيد من علوم إنسانية عديدة. وبنفس القدر

يفيدها. وتصب فيه نظريات المعرفة والوجود والقيمة على السواء. وإن كان أوثق اتصالاً بنظرية المعرفة. ولكن لعلنا لاحظنا أن أمسين الخولى يركز أيضاً على اتصال علم النفس بالذات بالتفسير وتأويل النصوص الأدبية. وعلى رأسها جميعاً القرآن الكريم.

لقد أتى أقوى السائرين فى الخط الهيدجرى. وهو هانز جيورج جادامر H. G. Gadamer بكتابه الرائد «الحقيقة والمنهج» Wahrheit Und Methode (١٩٦٠). فتستوى الهيرمنوطيقا منهاجاً فعالاً. قيل إنه يوازى فى خطورته وأهميته المنهاج العلمى التجريبي. فهذا الأخير لتناول الواقع الفيزيقي والحيوى، أما الهيرمنوطيقا فمنهاج لتناول النصوص وهى واقع إنسانى لا يقل عينية وتجسداً وأهمية وصعوبة مراس، إن لم يزد^(١).

وبفضل هذه الصبغة المنهجية الطاغية أصبحت الهيرمنوطيقا علماً له مدارسه. واتجاهها واسعاً مارس سيطرة كبيرة على الأجواء الثقافية ومدارس النقد الأدبى فى العقدين الأخيرين.

إنه علم يقوم على إلغاء التباعد بين القارئ والنص، أو ما يتمثل فى فلسفة المناهج المعاصرة من إلغاء للتباعد بين الذات والموضوع الذى وقعت فى إسهاره الفلسفة الحديثة. وبالتالى فهم النص ليس كموضوع مفارق. بل فى سياق إنتاجه وفى أفق المتلقى له، فتتعدد مدلولاته بتعدد آفاق المتلقين. باختلاف الأزمنة والأمكنة. ويبقى النص معيئاً لا ينضب أبداً وإمكانية متجددة دوماً.

هكذا تتجلى الهيرومنويوطيقا كمنهاج ذى قدرة متفردة على بث الحياة مجددًا ودائمًا فى النص، من حيث يلقي تلك التبعة والمسئولية على عملية القراءة والتأويل والتفسير. هو فى كلمة واحدة: انصهار النص والقارئ معًا. النص مادة خام، القارئ يشكلها ويعيد تشكيلها فى عصره تبعًا للأفق الثقافى المعطى.

القراءة والتفسير مهمة مستمرة.. والتأويل إمكانية مفتوحة ومتجددة دائمًا..



بهذا، وبعد أن رأينا الخطوط العامة للتفسير عند أمين الخولى ومدرسته الأدبية، يتضح تمامًا كيف كان الخولى هيرومنويوطيقيًا كبيرًا.. ويكفى أن نستشهد بالفقرة التالية من مناهج تجديده. يقول الخولى:

«إن الشخص الذى يفسر نصًا، يلون هذا النص - لاسيما النص الأدبى بتفسيره له وفهمه إياه. إذ أن المتفهم لعبارة هو الذى يحدد بشخصيته المستوى الفكرى لها، وهو الذى يعين الأفق العقلى، الذى يمتد إليه معناها ومرباطها. يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكرى وعلى سعة أفقه العقلى.. لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته. ولا تمكنه مجاوزته أبدًا.. فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله. وبمقدار هذا يحتكم فى

النص ويحدد بيانه.. - ولا يستخرج منه إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية. وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً حين تسعف اللغة عليه، وتتسع له ثرواتها، من التجوزات والتأولات، فتمتد هذه المحاولة المفسرة بما لديها من ذلك.. وإن المستطاع منه فى اللغة العربية لكثير وكثير»^(١٣).



وأخيراً نشير فى الختام إلى أن أزمة الثقافة الإسلامية والحضارة العربية حدثت حين عجزت عن التأويل، وتوقفت عن التفسير المتجدد، ودخلت فى ليل الشروح والتعليقات والمتون والهوامش والحواشى.. فكان تجديد التفسير شرطاً لتجديد الفكر العربى الإسلامى وازدهاره، وكما قيل بحق: هذا هو الهدف الذى يسعى إليه المفكرون الإسلاميون منذ فجر النهضة حتى اليوم^(١٤). ونحسب أن أمين الخولى قد أصاب الكثير من سويداء هذا الهدف.

الهوامش

- (=) ألقى في ندوة: «أمين الخولي : الأصالة والتجديد» التي أقامها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة من ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٦.
- (١) على حرب، الحقيقة والتأويل، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٤٥.
- (٢) لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة د. حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ط ١ / ١٩٧٧، من مقدمة بقلم المترجم ص ٤٠.
- وراجع بحثنا: المنهج فى مشروع التراث والتجديد، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ٥٦ العدد الثانى، إبريل ١٩٩٦، ص ص ١٠٥ - ١٦٤، ص ص ١٠٨ - ١١٥.
- (٣) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، ج ٢: فى الفكر الغربى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٦٥.
- (٤) أمين الخولى، مناهج تجديد: فى الذهو والبلاغة والتفسير والأدب، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٣٣.
- (٥) انظر: «البلاغة وعلم النفس» فى: أمين الخولى، مناهج تجديد، ص ١٣٥ - ١٦٣.
- وأيضاً: «أمانة جامعية» فى: المرجع السابق، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
- وثمة أيضاً: أمين الخولى، علم النفس الأدبى، مجلة علم النفس العدد الأول، ١٩٤٥، ص ص ٢٦ : ٥١.
- وهذا البحث الأخير لم يرد فى مجموعة أعماله الكاملة الصادرة حديثاً عن الهيئة العامة للكتاب.
- قارن: د. شاكر عبد الحميد، بين علم النفس والأدب فى مصر، فى: دراسات نفسية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٢٠٩ : ٢٣٥.
- (٦) أمين الخولى، مناهج تجديد، ص ١٥٢ وما بعدها.
- (٧) السابق، ص ١٦٢.
- (٨) أمين الخولى، مناهج تجديد، ص ٢٢٥.

Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, (٩)
Cambridge University Press, 1995. P. 323.

(١٠) على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
ص ١٤.

See: Lawrence K. Schmidt, Between Certainty And (١١)
Relativism. An Introduction to: L.K. Schmidt (ed.), The Specter
of Relativism, Northwestern University Press, Evanston,
Illinois, 1995. Pp. 1: 19.

(١٢) أمين الخولي، مناهج تجديد، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(١٣) على حرب، الحقيقة والتساؤل، ص ٢٤٥.

الباب الثاني

محاولات للتطبيق

الفصل الثالث

• حوار مع الفكر المتطرف

الفصل الرابع

• التفكير العلمى والعلاقة بينه وبين الاستنارة الدينية

الفصل الخامس (قتل القديم بحثاً)

• الأصول الفلسفية لتصور الطبيعة فى التراث العربى

الفصل السادس (أول التجديد)

• من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام

الجديد

الفصل الثالث

حوار مع الفكر المتطرف

يبدو أول وأهم تطبيق مباشر لمنهجيات أمين الخولى - كشيخ أصولى - هو وضعها فى مواجهة مع الفكر الأصولى المتطرف، الثبوتى الجامد المتحجر. إنهم يتمسكون بحديث الفرقة الناجية من النار - الذى شكك فى صحته وفى جواز الاستدلال به ابن حزم الأندلسى وآخرون، تمسكوا به ليلزموا الطرف الأقصى الواحد والوحيد، رافضين كل المتغيرات فى تدرجاتها إلى أطراف أخرى تشكل جميعها الواقع، ثم اتخذ هذا الرفض شكلاً تمخض عن ظاهرة الجماعات الإسلامية المتطرفة التى نتأت بارزة فى السنوات الماضية لتضخم واقعنا بالدماء والإرهاب وترويع الآمنين باسم الإسلام !!

لقد أمكن تحجيمها إلى حد كبير فى مصر بفضل ما تملكه من قوى الاستنارة العقلية والقدرة على التلقى السديد لرسالة الدين - والدين فيما يقال اختراع مصرى، نشأ أول مرة على ضفاف النيل. لكن الجماعات المتطرفة ما زالت تمارس فعلها فى أنحاء شتى من العالم العربى والعالم الإسلامى، فيتحول الدين على أيديهم إلى قوة معوقة للتقدم والتطور، مثلما كان قوة لسفك دماء الأهلين فى أعماق مصر الغالية. والله فى خلقه شئون !!

واللافت حقاً أن مكنم الخلاف بينهم وبين أمين الخولى هو عينه العلة التى جعلت الدين يتشوّه على أيديهم هكذا. فبينما كان البعد

المحورى فى منظومة الخولى العقلية هو قدرة الفكر الدينى على التجدد والتطور، لينساب تياراً دافقاً فى مسار التاريخ، قادراً على استيعاب ومواجهة متغيراته، نجد الفكر المتطرف يقف فى مواجهة يائسة بائسة مع التاريخ والتاريخانية.

إن التاريخ هو حجر العثرة الذى يتصاعد منه مستصغر الشرر ليضرم مستعظم النيران. فإذا كان الله تعالى قد جعل الإنسان تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية، فذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يصنع تاريخاً. التاريخ هو ما يجعل عالم الإنسان مختلفاً عن عالم الحيوان والنبات والجماد، الذى لا يعرف صنع المتغيرات ولا تراكماتها. التاريخ هو فاعلية الإنسان هو صيرورة الحضارات وسيرورة الثقافات. هو التغير الذى جعل الإنسان الكائن الوحيد الذى يدرك معنى الزمان ويصنع له حساباً، فكان الوحيد الذى يعرف معنى الصعود والتقدم واختلاف الأمس عن اليوم.

ومهما كانت نوايا الجماعات المتطرفة. ومهما كانت أهدافهم وأسانيدهم : فإن الخطأ المحورى فى استدلالاتهم الذى يؤدى إلى هذا الاصطدام الدامى العقيم مع الواقع لهو فى إنكار تلك التاريخانية.

بداية، إذا كان الواقع مأزوم . فكلنا يجب أن نعمل على تجاوز الأزمة، بآفاق فكر نهضوى - لا يمتنع أن يكون دينياً . وبمجالات عمل تنموى لا يقتصر على أن يكون اقتصادياً. التنهيز والتنمية هما الشكلا

الإيجابيان لرفض أزمة الواقع ، كلاهما يسير على معاميل التغيرات فى مسار التاريخ . بحثًا عن الأفضل والأجدى.

مشكلة الجماعات الإسلامية المتطرفة أنها لا ترفض الواقع المأزوم فحسب، بل تدفعها الثبوتية إلى رفض التغيرات أيضًا وأصلاً، انطلاقاً من رفض التاريخانية، فيطابقون بين الدين وبين التراث. بين الثابت وبين المتحول. بالتحديد بين الإسلام وبين: الفتاوى لابن تيمية وتلخيصها فى (الفريضة الغائبة). نيل الأوطار وفتح القدير لتلميذه الشوكانى وكتب ابن القيم الجوزية وفتح البارى للعسقلانى والمحلى لابن حزم، المغنى لابن قدامة.. حتى المصطلحات الأربعة: الحاكمية والألوهية الربانية والوحدانية للمودودى.. وصولاً إلى (معالم على الطريق) لسيد قطب. معظمها أعمال قيمة. لكن تنبع قيمتها من قدرتها على تمثيل روح عصرها والاستجابة لمتطلباته وتحدياته التى تختلف عن متطلبات وتحديات عصرنا. كلها خارجة من الثابت فى حضارتنا: الكتاب والسنة. لكنهم ليسوا أوصياء علينا. ونحن لسنا قاصرين عاجزين عن الإبداع والاجتهاد مثلهم، والخروج من هذا المعين الثابت بما يسد حاجات عصرنا. وكما قال إمامنا شيخ الأصوليين فى التجديد وفى مراعاة تاريخية الوضع الإنسانى. كما قال أمين الخولى: لهم عصرهم ولنا عصرنا. نتعلم منهم ولا نحذو حذوهم النعل بالنعل.

ينفعنا الآن أبو المنهج التجريبي فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فقبل أن يعرض للمنهج يبدأ بالتحذير من أربعة أنواع من الأخطاء أو

الضلالات المترتبة بالعقل البشرى لتحول بينه وبين سلامة الاستدلال المنهجي أسماها بـ (الأوثان الأربعة). النوع الرابع (أوثان المسرح) التابعة من الافتنان بممثلي أو أعلام الفكر السابقين وكما ينبهر متفرج المسرح ببراعة الممثل فى تجسيد الدور (أو براعة المفكر فى تجسيد روح عصره ومتطلباته) ينسى المتفرج واقعه ومشكلاته، يتألم لمآسى الممثل ويفرح لظفره بالمحبوبة، حتى وإن كان بين المتفرج ومحبوبته فراسخ وأميال !!

كذلك تعيش الجماعات المتطرفة فى واقع تلك المصنفات التراثية. التى كانت نتاجا أو استجابة لظروف حضارية انتهت منذ قرون عديدة. ملغين ظروفنا وواقعنا. ولا يلتفتون إلى أن فتاوى ابن تيمية لمواجهة المغول لا تصلح لمواجهة أمريكا ومجلس الأمن، وأن معالم سيد قطب كانت على طريق الاصطدام مع التجربة الناصرية الاشتراكية التى أضحت الآن أثرا بعد عين.

من هنا يتصاعد الشرر، من المطابقة بين الدين والتراث ، بين العقائد من ناحية ونواتج الجهد البشرى فى مرحلة تاريخية معينة من ناحية أخرى. فيريدون صياغة الحاضر على غرار الماضى من حيث المحتوى المعرفى والمفاهيم حتى تفصيليات الأنماط السلوكية. تنشغل إسرائيل بالأسلحة النووية والقنابل الذكية وينشغلون هم بالشهب والحرب على من حرم النقاب، متصاغرين متخاذلين فى التحدى الحقيقى أمام الآخر الغربى الذى نزع النقاب عن المادة ليكشف الذرة، ثم نزع النقاب عن

الذرة ليكشف الجسيمات، ثم نزع النقاب عن الجسيمات الذرية ليكشف - أخيراً - الكواركات، ولا يكتفى أبداً. أى النقابين الانشغال به الآن عند الله وعند عباده خير وأبقى؟! فالمطابقة الخاطئة بين الإسلام وتراثه، تضر الإسلام قبل سواه، لأنها تفرض فيه تحجراً عند مرحلة تاريخية أسبق، تحجراً زائفاً لا يوجد إلا فى عقولهم. فالدين رسالة.. مسئولية أثبت أن تحملها السموات والأرض وحملها الإنسان، إنه إيجابية أى عمران ونماء وتطور.

بهذا المفهوم المتحجر للدين، يصرون على أن التراث حاضر اليوم وفاعل، استمراراً للماضى فى الحاضر، والزمان يسجل لحظات كمية لا كيفية فيها. وهذه رومانتيكية صريحة (الرومانتيكية عادة تضرج فى الدماء لأسباب مختلفة) رومانتيكية اللياذ بالعوالم الذاتية المنفصلة عن العالم الموضوعى المشترك، رومانتيكية العجز عن الفكر الخلاق والفعل الإيجابى، رومانتيكية التضاد مع العقلانية. من هنا كانت ضد التنوير، بل هى الإظلام بعينه. الإظلام هو تغييب الواقع. وبهذا يشحذون سلاح الخصم، فلن يعود الدين - كما يقول أعداؤه: أفيوناً للشعوب لأنه مخدر لها بأفكار أخروية فحسب، بل أيضاً لأنه اغتصاب للواقع وتغييب للآن، إلغاء للزمان ونفى فكرة التقدم. مخالفين صحيح السنة، حيث اعتبر الرسول عودة ساكن الحضر إلى البداوة والعيش مع الأعراب (ارتداد على العقبيين) كبيرة عن الكبائر صاحبها كالمرتد. كيف ولماذا ينفون التقدم الحضارى؟

بل أنهم يفعلون بالتقدم ما هو أكثر من النفي: إذ يعكسونه، يجعلونه قهقرياً بالعود إلى الوراء. مستنديين إلى فهم تعسفى أو تحجرى للحديث الشريف (خير القرون قرنى..). ملغين مفهوم المثل الأعلى ومنكرين أن الحضارة مسار تراكمى. إنهم يفضلون القرون الأربعة الأولى. وكلما سرنا قدماً مع التاريخ سرنا مع انهيار تدريجى متوال لتلك الذروة التقدمية، ليكون عصرنا أدنى درجات الانهيار، وكل عصر آت درجة أدنى. ما لم يحدث التقدم القهقري بالرجوع إلى الوراء واللحاق المستحيل بعصر ولى وفات.

من هنا كانت (الماضوية) محورهم. إنهم يعتبرون اللحظة الماضية منطلق الحلول للحاضر والمستقبل، فيكون الماضى هو الفاعل الوحيد، المبتدأ والخير. مرة أخرى يضرون الإسلام قبل سواه. لأن الماوضية التى ترفض الحاضر والمستقبل تقف فى مربع واحد مع الأسطورية التى تعلق على التاريخ، ولا تعترف بالزمان أو بأبعاد المكان. أهذا ما ينشدون؟! ألهذا يغمضون العيون ويصمون الآذان عن كل متغيرات؟!!

فى كل حال ينبثق فكر الجماعات المتطرفة عن كراهية الواقع ونفور من الحاضر وعجز عن التعامل معه. حتى شكلها الحنين الدافق والهيام الرومانتيكى المشبوب بالماضى، فتلوذ بعوالمه المنفصلة. متوهمة إحياء الدين فى الواقع وإحياء الواقع فى الدين، وهى فى حقيقة الأمر تدمر الطرفين معاً. تدمر الواقع حين تنفيه أو تتصور إمكانية نفيه بكل زخمه وإنجازاته وعثراته وتحدياته المستجدة. وتفر إلى واقع انتهى منذ قرون.

وتدمر الدين حين تنفى عنه الحياة والقدرة على التواصل والاستمرارية، وأن يؤدى مهامه حين تختلف الأزمنة والأمكنة.

هكذا تنتهى منظومتهم إلى تدمير - أو على الأقل استلاب الحياة والفاعلية من الدين والواقع على السواء؛ وهذه محصلة طبيعية، ما داموا ينطلقون من التسليم باغتراب الواقع عن الدين، واغتراب الدين عنه، كوضع منته، لا مخرج منه إلا بالنفى، نفى الواقع. بمعنى السلب أو اللا أو التكفير والهجرة، ونفى الدين إلى عوالم أخرى ماضوية، يتصورونها أكثر حضوراً من أى حاضر!! والله فى خلقه شئون.

والآن : ما العمل؟ كيف نخرج من ذينك الطرفين الدين/ التراث والواقع/ الأزمنة، ليس بما يدمر أحدهما أو كليهما. بل بالمركب الحضارى المنشود القادر على الاستيعاب والتجاوز؟

ليست الإجابة فى تجفيف الينابيع، كما يرى دعاة سوق شيمون بيريز الشرق أوسطية التى يزعمون أنها ستأتينا بالبن والسلوى. الينابيع غير قابلة للتجفيف ولا التهميش. فنحن الأمة الوحيدة فى العالم التى تتحدث نفس لغة نصوصها السماوية والمقدسة. واللغة ليست وعاءً بل هى نسيج التفكير والوعى. الدين غريب ومغترب عن أوروبا والحضارة الغربية آتاه من حضارة أخرى، من المشرق. الدين هو صلب خصوصيتنا وعماد هويتنا القومية ومكنون مخزوننا النفسى، بناؤنا القيمى، فحوى الأعراف.. باختصار لب أيديولوجيتنا. ولا حل لمشاكلنا بدون تغذية منابع الفكر الدينى بكل ما نملك من زاد، لتتدفق فيها كل ما فى

شراييننا من دماء الحياة والبحث والتفكير والإنجاز، لنكون أقدر من أسلافنا في التعامل مع الثوابت.. الكتاب والسنة، تعاملًا اجتهاديًا فتيًا دافعًا متجددًا. بهذا فقط نملك واقعنا، ونعيش عصرنا، بأن نجتهد ونبدع مثلهم وأكثر، لكي نسد حاجات عصرنا، مثلما سدوا هم حاجات عصرهم، فيكون التواصل الحقيقي معهم، واستمرارية تاريخنا صعوديًا لا دائريًا.

الفصل الرابع

التفكير العلمى

والعلاقة بينه وبين الاستنارة الدينية^(*)

مهما تمخضت مسالك العلماء فى النهاية، أو فى تطبيقاتها. عن إنجازات تلغى الزمان والمكان.. كالسفر بسرعة الصوت والتواصل بسرعة الضوء.. وغزو الفضاء والذرة وتحويل مجارى الأنهار، اخضرار الصحارى.. ومقاومة الأمراض ومداواة العاهات الجسدية والنفسية والاجتماعية.. تتابع أجيال الحاسوب.. ثورة الهندسة الوراثية واستنساخ الكائنات الحية.. مهما تحققت إنجازات تتضاءل بجوارها معجزات الأساطير، فسيظل المغزى الأعظم لمسلك العلماء أنه بلورة مستصفاة وتجسيد متعين لتعقيل السير نحو الهدف، لطريقة التفكير المثمرة السديدة الملتزمة بالواقع والوقائع، والتي تعرف باسم التفكير العلمى.

وكل لحظة تشهد بتصديق مستديم على أن التفكير العلمى هو أنجح وسيلة امتلكها الإنسان للسيطرة على واقعه. إنه السبيل إلى الظفر المبين فى خضم عالم الواقع ومشكلاته.

لذلك نلاحظ أن التفكير الرياضى يُنعت أساسًا بأنه تفكير منطقى، أما التفكير العلمى بألف ولام التعريف فهو أسلوب التفكير المتعين والمتجسد فى العلوم التجريبية، أى العلوم الإخبارية التى هى منظومة

متوالية من الأبحاث المنهجية، تنتج وتعيد إنتاج وتصوب وتنقح وتدقق وتعمم.. المعرفة التى تضطلع بالوصف والتفسير والتنبؤ ثم السيطرة على ظواهر العالم الواقعى المعاش والمشارك بين الذات أجمعين. هذا العالم الواقعى المعاش هو العامل الأولى للحضارة. ولمجرد حضور الإنسان فى هذا الكون. لكن تتوالى فى إثره سائر الأبعاد والخصوصيات والعموميات والآفاق الحضارية.

العلوم الإخبارية التى تضطلع بهذا العالم الأولى الفيزيقي عديدة، فيزيوكيماوية وحيوية وإنسانية. فروعها شتى ومناهجها أو أساليبها التجريبية التخصصية تعد بالعشرات، ثم يأتى التصور الفلسفى العام لصلب التفكير العلمى ليقف على المعالم المحورية والثوابت البنيوية فى شتى متغيرات الممارسات العلمية، ليعطينا الأساس العام أو خلاصة التفكير العلمى وفحواه. فيما يعرف بالعقلانية التجريبية.



التفكير العلمى هو العقلانية التجريبية، هو - كما ذكرنا - تجسيد لطريقة التفكير المثمرة السديدة الملتزمة، للعقل حين يرسم سبلاً موجهة ناجحة، حين ينطلق بمجمل طاقاته وقدراته أقصى انطلاقة فى محاولات الجسورة لوضع الفروض العلمية، لكنها دوناً عن كل انطلاقات العقل ملتزمة بالواقع - بما تنبئ به التجربة. لتتعديل الفروض أو تقبل أو تلغى وفقاً له.. أسلوب التفكير العلمى التجريبى ينصت لشهادة الحواس ومعطيات الوقائع، فتعين موضع الخطأ والكذب فى الفرض حين

تعارض معها. ينتم تصحيحه والبحث عن فرض جديد متلافٍ لذلك لخطأ، يُعرض بدوره على محكمة التجريب؛ ويتم تعديله بفرض جديد. هكذا دواليك في متوالية لتقدم لا يتوقف أبداً، حتى ليكاد يكون البحث لعلمي هو التمثيل العيني لمقولة التقدم.

كل إجابة يتوصل إليها العلم تطرح تساؤلات أبعد، فيؤدي كل تقدم إلى تقدم أعلى. ومهما علونا في مدارج التقدم لن تغلق المعامل أبوابها ولن ينتهي البحث العلمي أبداً، بل يزداد حمية ونشاطاً في سعيه الدؤوب لمخطئ دوماً لحاضره، مغيراً إياه.

فليس العلم بناءً مشيداً من حقائق قاطعة. بل هو نسق من فروض ناجحة، كل يوم فروض أنجح من سابقتها، أجدر وأقدر على الوصف والتفسير التنبؤ والسيطرة. كل يوم جديد يتلافى أخطاء وقصورات لقديم، فيلغيه أو على الأقل يستوعبه ويتجاوزه، ويقطع في طريق التقدم خطوة أبعد منه. في صيرورة، تغير مستمر إلى الأقرب من الصدق، لأفضل والأقدر.

في خضم هذه الحركية التقدمية تقوم وقائع التجريب بدور ناقد قاس لا يعرف الرحمة حين تعيينه لمواضع الخطأ، دور الفيلسوف والفاروق بين الصدق والكذب. القاضى الحاتم ذى الحكم الموجب النفاذ. إنها مسئولية عسيرة أمام الواقع والوقائع، الاضطلاع بها هو أسلوب التفكير العلمي، فهو التآزر الجميل المثمر الخصب بين العقل والتجريب، الفهم والحواس، اليد والدماغ. الفكر والواقع إنه العقلانية التجريبية.

هكذا يستقى التفكير العلمى أرومته من قلب معامل العلماء ومعترك كفاعهم الضارى والنبيل، لكنه ينصب فى قلب البناء الحضارى ليس البتة كتقنية خاصة بذوى الاحتراف، بل كبلورة للتفكير المثمر السديد الملتزم كما ذكرنا - بالواقع والوقائع، لتعقيل السير نحو الهدف. فضلاً عن أن التفكير العلمى يعنى الالتزام بقيم منشودة فى التعامل مع الواقع المتعين، قيم من قبيل التخطيط والتفكير المنهج والإبداع والتنافس لحل المشاكل فى تعددية الرأى والرأى الآخر، ثم الالتجاء لمحك الواقع المشترك بين الذوات أجمعين للفصل بين المتنافسين. والأهم من هذا نجد البحث الدؤوب عن الأخطاء والقصورات الكائنة فى كل محاولة إنسانية، والمجال المفتوح دوماً للنظرية أو المحاولة الأقدر والأجدر والتقدم الأعلى والاقتراب المستمر مما هو أفضل. وهذا يعنى الاحتمالية والنسبوية والراهنية المؤقتة لأية خطوة تتم أو إنجاز يحرز.

لكل هذا كان التفكير العلمى هو أنجح وسيلة امتلكها الإنسان فى التعامل مع الواقع، على المستويين العلمى والعملى. لكن لنضع خطأً بل خطوطاً تحت لفظة «الواقع».

فلئن امتلك أسلوب التفكير العلمى كل هذه الفعاليات، فلا ننسى أبداً أنه فى كل مستوياته - أى العلمية والعملية - ينصب على العالم الواقعى أو الكون الفيزيكانى. وإذا كنا قد اتفقنا على أن هذا العالم الواقعى أو هذا المستوى من الوجود هو الأولى المعاش المشترك بين الذوات، فإنه بالتأكيد ليس المستوى الأوحيد لوجود الإنسان.. بل يتميز الإنسان عن أى موجود آخر بتعدد مستويات الوجود التى تتراوح بينها

أبعاد تجربته الوجودية الفريدة الثرية. وبخلاف العالم الواقعي الفيزيقي ثمة العالم الممكن والمرجو، عالم ما ينبغي أن يكون، عالم العاطفة والوجدان، عالم القيم والمثل، عالم الفن الاستطقي، العالم الميتافيزيقي، العالم الأيديولوجي وأخيراً عالم الغيب.

إذن فليس في العالم الواقعي الفيزيقي وحده يحيا الإنسان، وبالتالى ليس بالعلم وحده يحيا الإنسان. بل بتآزر سائر أبعاد تجربته الحضارية العلم والدين والفلسفة والقيم والفن والأيدولوجيا.. الحضارة الراشدة الناضجة تعنى تفتح وتفاعل وتآزر سائر هذه الأبعاد، ما دامت جميعها تهدف إثراء الإنسان ووجوداً أكثر اكتمالاً وأكثر إشباعاً. ولا شك أن الصراع بين جانبيين أو أكثر من جوانب الحضارة يعنى قصوراً وأزمة يجب العمل على تجاوزها. بعبارة مباشرة، نتفق جميعاً على الاحتياج الحضارى للعلم والدين معاً، وليس مجدداً البتة التضحية بأيهما على مذهب الآخر.

هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإنه مثلما تبدت لنا فعاليات التفكير العلمى، فقد تبدت أيضاً سماته، التى تتبلور فى الاختبارية والقابلية للتكذيب والنسبوية والاحتمالية. ومن الواضح أنها تتناقض تماماً مع سمات التفكير الدينى التى تتبلور فى التسليم والتصديق المطلقة واليقن.

إذن تنتهى الآن إلى اختلاف طبيعة التفكير العلمى عن طبيعة التفكير الدينى، مع التسليم باحتياج الحضارة الإنسانية إلى كلا الأفقين: الدين والعلم.

على هذا الأساس نناقش قضية علاقة التفكير العلمى بالاستنارة الدينية. ولن نخوض الآن فى محاولات لتعريف وتحديد مفهوم الاستنارة الدينية، وقد أعطانا أمين الخولى تمثيلاً عينيّاً لها، ونكتفى بالاتفاق على الأساس العام للاستنارة فى كل صورها، الذى يعنى النظر بعين الاعتبار للعقل الإنسانى ولقدراته وإمكانية المتوالية دوماً، وبالتالي الانفتاح على متغيرات الواقع، والقدرة على الاستماع للرأى الآخر. هذا فى مقابل الدوجماتيكية أى التطرف - التزام الطرف الأقصى الواحد والوحيد وإنكار كل ما عداه، والانغلاق على قطيعات متصلبة عمياء أو على ظاهر النصوص الدينية.

لا شك أن النص هو محور الارتكاز فى كل أفق دينى، سواء أكان منغلِقاً أو مستنيراً. لكن الاتجاه المستنير، لإيمانه بقدرة العقل وبتغيير الواقع، يتعامل مع النص الدينى بمناهج قادرة على التحديث وبعث الحياة فيه، ليتجدد مع كل جديد ويغدو ملائماً لكل العصور. ولكل الأزمنة والأمكنة، فيكون الدين رسالة شاملة حقاً. وكما لاحظنا فى الفصل السابق، حين اضطلع أمين الخولى بهذه الأطروحة لامس حدود الهيرومونيوطيقا. إذن تفرض الهيرومونيوطيقاً نفسها علينا الآن مجدداً. الهيرومونيوطيقا فى أصوله القديمة - كما ذكرنا - هى علم تأويل الكتب المقدسة، لكنه قفز قفزة هائلة عبر المناهج المعاصرة، وأصبح الآن نظرية عن الخبرة الحية بالنص. لقد أصبحت علم فهم وقراءة النصوص على إطلاقها، لكن تظل تكتسب أهمية خاصة فى النصوص الدينية والتراثية.

لأن القراءة الهيرومنوطيقية ينصهر فيها النص والقارئ معاً، الماضي والحاضر في علاقة متجددة هي موقف أنطولوجي (أى وجودي) للقارئ المفسر، كما أنها جزء من تاريخ النص^(١). ثمة حوار مستمر مع النص يجعله مفتوحاً دائماً لفهم جديد وتأويل جديد، وبالتالى تغدو النصوص معاصرة دوماً، لكل من يقرأها مُجدداً فهي لا تقول «لحقيقة» بل تفتح علاقة أو علاقات مع الحقيقة^(٢). كل عصر يدخل فى العلاقة الموائمة لحيثياته، فيتحدث النص بلغة الحاضر دائماً، حاضر كل قارئ له، ولا يفقد النص علاقته بالواقع الحى أبداً.

لقد نضجت الهيرومنوطيقا وترعرعت بفضل آباء اللاهوت الليبرالى فى القرن التاسع عشر نذكر منهم الرائد البروتستانتى العظيم فردريش شلايرماخر F. Schleiermacher (١٧٦٨ - ١٨٣٤) الذى أكد - كما عبر عن ذلك تلميذه المعاصر باول تيليش P. Tillich (١٨٨٦ - ١٩٦٥). أكد شلاير ماخر أن الدين ليس سراً ملغزاً. وليس ثمة لغة قدسية وضعت بين دفتى كتاب ولا شأن للعقل بها، بل إن «اللغة الدينية لغة عادية تتغير تبعاً للقوى التى تعبر عنها»^(٣). حتى ظهر عام ١٩٦٠ كتاب هانز جيورج جادامر الخطير. وهو «الحقيقة والمنهج» لتستوى الهيرومنوطيقا علماً له مدارسه واتجاهها واسعاً مارس سيطرة طاغية على الأجواء الثقافية ومدارس النقد الأدبى فى العقدين الأخيرين^(٤). إنه علم يقوم على إلغاء التباعد بين القارئ والنص مهما تقادم به الزمن. بل ينبعث النص حياً فى أفق كل متلق له. فيبقى معيئاً لا ينضب أبداً وإمكانية متجددة دوماً.

إن الهيرومنيوطيقا التي نشأت أصلاً في أعطاف اللاهوت، وترعرت في أفياء البروتستانتيّة تكاد تكون تمثيلاً منهجياً للاستنارة الدينية، ولقدرة الدين.. الذي يركز دائماً على النص، قدرته على الانبثاق مجدداً مع كل طلعة شمس. وقدرته على البقاء والاستمرار وأداء المهام الروحية المنوطة به: مهما تعمقت متغيرات حضارية أخرى، على رأسها العلم. مما يعضد موقف الاستنارة الدينية، وي طرحها كهدف متاح ذى طريق ممنهج أو مرسوم. وإذا نظرنا نظرة عميقة تعود إلى الأصول: وأخذنا فى الاعتبار أن النص الدينى فى حضارتنا العربية يمثل الأساس المكين للمنطلقات القيمية والتوجهات الحضارية. أمكنا عن طريق القراءة المتجددة للنص أن نعمل على تجذير وتوطين ظاهرة العلم الحديث فى أصوليات حضارتنا. وسنعالج هذه القضية فيما بعد، فى الفصل الأخير.



ونعود الآن إلى السؤال الملح، فمع التسليم بالاختلاف بين التفكير العلمى والتفكير الدينى، وبالاحتياج لكليهما، أولاً: ما هى علاقة الاستنارة الدينية بالتفكير العلمى؟ وثانياً كيف يمكنها الاستفادة من أبعادها؟

الإجابة على هذا فى أن الموقف الدينى المستنير موقف حضارى راشد، يدرك خاصية الاستقلال والتميز التى يتسم بها العلم والبحث العلمى والتفكير العلمى. فقد ترسمت شرائع العلم ونواميسه، وتعددت آلياته وشق طريقه المظفر كفعالية إنسانية مستقلة، بمعنى أنها تحمل فى

صلب ذاتها حيثياتها وإمكانيات تناميها وفاعلية عوامل تقدمها المطرد،
فى طريقها ذى المعالم الواضحة.

المعالم الواضحة تعنى إحكام المشروع العلمى فى شتى
ممارساته على أصوليات منهجية. ترتد فى صورة خصائص منطقية
دقيقة، ترسم للمشروع العلمى تخوُّماً واضحة، مما يكفل تآزر الجهود
العلمية، فتمثل متصلاً صاعداً. يواصل صعوده أو تقدمه باستمرار، غده
أفضل من يومه مثلاً كان يومه أفضل من أمس، فتمثل كل ممارسة من
ممارسات العلم إضافة لرصيده، أو بالأحرى لرصيد الإنسانية^(٩).

إن استقلالية البحث العلمى هى أخص خصائصه. حتى أن معيار
العلم، وهو معيار القابلية للاختبار التجريبى والتكذيب يفرق بين ما هو
علمى وما هو غير علمى، يرسم حدوداً صارمة حول العلم وقضاياها، فكل
ما لا يقبل الاختبار التجريبى والتكذيب لا يعد علماً أى لا يحمل
مضموناً معرفياً وقدرة تفسيرية عن العالم التجريبى. وهى حدود لن
يتخطاها ما لا يحمل هذه الوظيفة المحددة للعلم الطبيعى، أى لا
تتخطاها قضايا الدين والميتافيزيقا والفلسفة والفن والمشاريع الأيديولوجية
والأخلاق المعيارية.. بعضها أهم وأعلى من العلم وأكثر فعالية، لكنها
ليست علماً Science، فهى غير قابلة للاختبار التجريبى والتكذيب.
وليس مطلوباً منها أن تقبله، لأنها تقوم بوظائف أخرى. وليس بوظيفة
العلم التى تتجسد عينياً فى السيطرة على الظاهرة الطبيعية. معيار
التكذيب شهادة الصلاحية للقيام بهذه الوظيفة إنه معيار العلوم

الطبيعية، وفي نفس الوقت الخاصة المنطقية المميزة إياها. إلى كل هذا الحد تفرض المعرفة العلمية الطبيعية استقلالها.

موقف الاستنارة الدينية هو الذى يعترف بهذه الاستقلالية، ويدرك أنه لم يعد مجدياً ولا مقبولاً ولا حتى معقولاً أية ملاحقة للعلم أو مصادرة أو تهمة له. أو محاولة لفرض الوصاية عليه. فندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ما للعلم للعلم وما للدين للدين. وينفصح المسرح الحضارى للعلم والدين معاً.

هذا الواقع المنشود ليس حلمًا طوباويًا، بل شاهده التاريخ فى بعض من أئنه مراحلہ. فلئن شهدت بدايات العلم الحديث طغيان الكنيسة ومعاركها الدائمة معه لاسيما فى القرن السادس عشر، وشهد القرن التاسع عشر اكتمال تصور العلم للكون كآلة ميكانيكية مغلقة تسير بفعل العلل المادية والقوانين الحتمية: مؤكداً أنه لا إله ولا نفس ولا روح.. أى شهد ذلك القرن طغيان العلم على الدين وجوره على إيمان العلماء.. نقول لئن حدث هذا وذاك. فبينهما نجد القرن السابع عشر حيث أحرز نجاح العلم الطبيعى خطى جوهرية بلغت الذروة فى إنجلترا التى اكتمل فيها نسق الفيزياء الكلاسيكية على يد إسحق نيوتن ومواطنيه، حتى يُلقب مؤرخو العلم القرن السابع عشر بعصر تفجر العبقريّة الإنجليزىة^(١). وليس غريباً أن نجاح حركة الإصلاح الدينى واكتمال تحقق البروتستانتية كان أيضاً فى إنجلترا آنذاك. وعوامل نجاح الحركتين - الفيزياء الكلاسيكية والإصلاح الدينى البروتستانتى - تشترك فى الثورة على السلطة الدينية المتصلبة، وليس على الدين نفسه، بل من أجل الدين. وكما أشار مؤرخ

الأفكار فرانكلين باومر، اعتقد فرنسيس بيكون مع جهابذة الجمعية الملكية - التى تضم أساطين العلوم الطبيعية - أنهم يدرسون توراة الطبيعة، وأن للعلم روافد دينية جياشة تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلائقه. غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام بيكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت^(٧). هذا هو المطلوب دائماً.

أما عن كيف تستفيد الاستنارة الدينية من أبعاد التفكير العلمى، فالاستفادة تكمن فى تحقيق هذا الهدف أى الاعتراف باستقلال العلم.

لقد انجلت طبيعة التفكير العلمى الحقبة إثر انهيار الآلة الميكانيكية الكلاسيكية المغلقة كتصور للكون؛ وذلك باقتحام عالم الذرة والإشعاع على مشارف القرن العشرين وانبثاقه النظرية النسبية وميكانيكا الكوانتم.. هذه الطبيعة التى تبدت لنا آنفاً فى قابلية العلم الدائمة للتكذيب والاحتمالية والنسبوية والتغير والتقدم المطرد، حتى قيل إن العلم «شئ حى» بمعنى أنه بناء صميم طبيعته الصيرورة. هو نسق متالى التوالد والتنامى والتغير. فالقابلية للتكذيب تعنى أن العلم يحمل فى صلب طبيعته إمكانية التصويب والتقدم المستمر، حتى أن منطق العلم منطق تصحيح ذاتى. لذلك ينتهى جاستون باشلار (١٨٨٤ - ١٩٦٢) شيخ فلاسفة العلم فى فرنسا -- إلى أن العلم يتنكر دائماً لما ينجزه، من حيث دأبه على اختباراه ونقده وتصويبه. فالعلم لا يخرج من الجهل. لأن الجهل ليس له بنية. العلم يخرج من التصحيحات المستمر للبناء المعرفى السابق^(٨). وهذا التصحيح المستمر هو الذى يكفل التقدم المستمر. حتى كانت التقديمية هى صلب طبيعة العلم التى تجعله شيئاً حياً وليس

البتة بناءً متكاملًا. إن الوجود المتعين صنعة الله ، والعلم المتنامى صنعة الإنسان. الوجود قديم والعلم حادث ، الوجود ثابت والعلم متغير. الوجود باق والعلم نام ، الوجود حتم والعلم حرية ؛ الوجود مفعول فيه والعلم فاعلية. الوجود كينونة والعلم صيرورة^(٩).

إن أدركت الاستنارة الدينية هذا الواقع المتقدم المتغير المتميز للعلم. أمكنها استيعاب العلم كفاعلية إنسانية متنامية ومستقلة ؛ وأدركت عبثية التوقف عند هذه النظرية أو تلك. وتطابقها أو تناقضها مع هذه الإشارة أو تلك فى النصوص المقدسة. فبدلاً من النزاع الضارى والعقيم الذى خاضته الكنيسة لتناقض بعض نظريات العلم الحديثة مع ظاهر النصوص الدينية ، نجد كثيرين اليوم يستنفذون جهداً أشد عمقاً للتوقف عند تشابه بعض النظريات مع ظاهر النصوص الدينية^(١٠).

كلا الاتجاهين عقيم ، الاتجاه المثمر هو المستنير الذى يدرك استقلالية العلم ويعترف بها. ويعرف أن طريق العلم يختلف عن طريق الدين. وكل الطرق فى تشعبها وتوازيها وتكاملها. تؤدى إلى حضارة إنسانية ثرة.



وأخيراً لنا أن نطالب التفكير العلمى بمثل هذه الاستنارة. وأن يعترف هو الآخر باستقلالية وحرمة المجال الدينى ، ويدرك حدود وقصورات التفكير العلمى ولا يتهور فى نفى ما يتجاوزها.

ويحضرنا فى هذا الصدد فيلسوف العلم المتمكن بول فييرابند (١٩٢٤ - ١٩٩٤) الذى تساءل بدهشة: هل العلم الغربى المجيد مطية للعقم والخواء والإجداب ونفى ما عداه من جوانب حضارية أخرى: إن حرمتنا الإنسان منها أصابه تصحر وجفاف لا يطاق!!

واستغل فييرآبند تمكنه من ظاهرة العلم وفلسفته وتاريخه، ليؤكد أن العلم ليس كل شيء وليس معرفة فائقة تقهر كل ما عداها، بل هو تقليد ضمن تقاليد حضارية أخرى، أهمها الدين، وثمة أيضاً الأعراف وحكمة الشعوب وثقافات العالم الثالث. وأكد فييرآبند أن المجتمع الحر حقاً لا يقوم على نظرة جزئية هى النظرة العلمية فقط أو على عقلانية واحدة هى العقلانية العلمية: بل يقوم المجتمع الحر على تعددية التقاليد، وسيادة روح التعاون بينها، وأيضاً التعاون بين الأمم جميعاً، وليس سيادة الغرب فقط^(١).

لأن الإنسان فى حاجة إلى العلم وإلى الدين، فهو فى حاجة لاعتراف كليهما بالآخر. والاستقلالية والاحترام المتبادل بينهما. تلك هى الاستنارة الدينية والعلمية على السواء.

الهوامش

(١) ألقى في مؤتمر «الاستنارة الدينية والتفكير العلمي» الذي عقدته إدارة الدراسات والحوار بالهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية. في ٢ - ٤ سبتمبر ١٩٩٧ بالإسكندرية. وقد افتتحه فضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر ووزير الأوقاف الدكتور محمود حمدي زقزوق أستاذ الفلسفة الإسلامية المرموق. وألقى هذا البحث في حضورهما الكريم لقي استحسانهما المشكور.

Robert Audi (ed.), The Cambridge Dictionary of philosophy. (١)
1995 P.323.

(٢) على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٤.

Paul Tillich, Theology of Culture, ed. By R.C.Kimball, (٣)

Oxford University Press, 1959. P 48.

(٤) وقارن: د. يمى طريف الخولى، الوجودية الدينية: دراسة فى فلسفة باول تيليش، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

See: Lewrwnee K. Schmidt (ed.), The Specter of Relativism, Evanston, Illinois, U.S., 1995.

(٥) د. يمى طريف الخولى، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها،

دار الثقافة للنشر والتوزيع. ط ٢. ١٩٩٦. ص ١٨ . ١٩.

G.J. Crowther, A short History of Science, Methuen (٦)

Educational, L.T.D, London, 1969. P. 91.

وقد صدرت له ترجمة عربية بعنوان، قصة العلم، ترجمة يمى الخولى وبدوى عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.

(٧) فرانكلين. ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث، ج ١: القرن السابع عشر. ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨ ص ٧٨.

(٨) جاستون باشلار. الفكر العلمى الجديد. ترجمة د. عادل العوا. مراجعة د. عبد الله عبد الدايم. منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى دمشق. سنة ١٩٦٩. ص ٩٣.

(٩) د. يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام - من الماضى إلى المستقبل، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة، ١٩٩٥. ص ١٤٠.

(١٠) فى الإسلام يحدث هذا كثيرًا جدًا كما هو معروف. ويحدث أيضًا فى المسيحية انظر مثلاً:

.القس أمير جيد. المسيحية وفلسفة العلم. دار الثقافة المسيحية. القاهرة، د.ت. ص ٨٨ وما بعدها.

P. Feyerabend, Against Method: Outline of An Anarchistic (١١)
Theory of Knowledge, Revised edition, Verso, London, 1992.P. 245

الفضل الخامس

«قتل القديم بحثاً»

الأصول الفلسفية لتصور الطبيعة فى التراث العربى (*)

علم الطبيعة دائماً ذو موقع استراتيجى ، موضوعه هو مجمل حلبة عالم العلم التى تصب فيها شتى فروع العلم، فيتربع العلم الفيزيوكيماوى على صدر نسق العلم الحديث، كجسده وجذعه وإنجازة الأعظم، بغض النظر عن تقاناته التى شقت أجواز الفضاء - حقيقةً لا مجازاً.

وفلسفة الطبيعة هى السلف المباشر للعلم الفيزيوكيماوى الحديث، وأى تفهم لأصوله فى العصور القديمة والوسيطه، يستدعى تفهماً للأصول الفلسفية لتصور الطبيعة فى إطار الحضارة المعنية ومجمل بنيتها المعرفية^(١).

وبالنسبة للتراث العربى، فقد أتى فى جملة - ككل وكفروع - كنتيجة لمعلول محدد هو الثورة الثقافية العظمى التى أحدثها نزول الوحي وظهور الإسلام فى المجتمع البدوى القبلى.

وقد كان علم الكلام هو أول دائرة معرفية ترسمت حول الوحي. إنه نبتة أصيلة نشأ قبل عصر الترجمة - قبل التأثر بالفلسفة اليونانية - كأول محاولة لتجاوز النص الدينى وإعمال العقل البشرى فى تفهمه وإثبات مضامينه. فكان بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد

الجابري «العقلانية العربية الإسلامية»، أو أنه - كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق - الفلسفة الإسلامية الشاملة حتى لعلم أصول الفقه بكل تألقه المنهجي.

ومن ثم فعلى الرغم من أن منظور عصرنا يبدى سلبيات جمّة فى علم الكلام ، تفرضها المهام المنوطة به فى إطار الحدود الحضارية والقصورات المعرفية لذلك العصر البعيد؛ فإنه تبقى إيجابية علم الكلام العظمى فى أنه تشكّل للعقل العربى الصميم. والحق أنه لم يكن إلا ممارسة للتفكير الفلسفى فى القضايا التى أثارها نزول الوحي فى المجتمع العربى، اتخذت شكل البحث فى العقائد لأنه الشكل الأيديولوجى المتفاعل والمثير للقضايا الفكرية ^(٢). لقد كان بمثابة الفلسفة الإسلامية الخاصة التى شقت الطريق ومهدته للفلسفة الإسلامية العامة أو الحكمة.

فلئن كان كل من الكلام والفلسفة طريقاً مستقلاً نسبياً فى سياق الحضارة الإسلامية فإن الحدود بينهما مموهة إلى حد ما. لقد استفاد علم الكلام كثيراً فى مراحل المتأخرة من أتون التفلسف العقلانى -- من المنطق، فكان ينمو ويتطور، ينضج.. ينضج، فنضج حتى احترق - كما يقول الأقدمون ^(٣) ، وتنبعث من رماده عنقاء الفلسفة. «ومن القرن السادس الهجرى حتى القرن الثامن أصبحت موضوعات علم الكلام هى نفسها موضوعات الفلسفة» ^(٤) ، ولاشك أن المعتزلة لهم دور خاص فى توجيه الفكر الكلامى الإسلامى إلى طريق يؤدى فى النهاية إلى التفلسف الذى عاش طور الحضانة تحت جناحهم - بتعبير حسين مروة، وقد

أسهب ابن خلدون - على الرغم من أشعريته ، فى إيضاح هذه القضية والمجرى الذى شقه المعتزلة بين الكلام والفلسفة.

فلم تكن الفلسفة إلا تطويراً لعلم الكلام، ظهرت بعد أن استوفى نضجه، لتمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلى من مرحلة التمهيد الكلامي، أصبح الفكر والواقع مهيين لها. وكانت الفلسفة أكثر اتصالاً بسيرورة العقل البشرى، وفى حل عن التمثيل الأيديولوجى الصريح. - إن كانت بالطبع لن تتحلل من روابطها به، فتميزت عن الكلام بأنها أولاً انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكرى لا من القضايا المثارة فى المجتمع النص بصورة مباشرة وثانياً لم تتخذ من عقائد الدين مسلمة أو قاعدة مباشرة للبحث^(٥).



خلاصة ما سبق أن نتوقف عند الأصول الفلسفية لتصور الطبيعة فى التراث العربى كما تشكلت على أيدي المتكلمين ، ثم نتبع نمو الأصول على أيدي الفلاسفة لنصل إليها مع أولئك الطبائعيين الذى نتفق على أنهم العلماء العرب القدامى.



وعلى خلاف الظن الشائع احتلت الطبيعيات فى علم الكلام مكاناً فسيحاً فى صدر المسرح الفكرى، ولئن لم تكن الطبيعة من المشكلات الكبرى أو العناوين التقليدية للمصنفات الكلامية، فإنها منبثة فى كل هذا، حتى شهدت مع المتكلمين زخماً وثوراً.

وكما أشار دى بور: غلب النظر فى الطبيعة على المعتزلة الأولين، حتى أن أبا عمرو الجاحظ (+ ٢٥٥هـ) وهو من رواد النزعة الطبيعية فى علم الكلام الاعتزالي ومن المعالم البارزة فى تاريخ الثقافة العربية لم يفته التأكيد على أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة الكلام دراسة العالم الطبيعى، وكان هو نفسه يصف دائماً أفاعيل الطبيعة^(١).

فالتطبيعات هى العالم، أو كما قال الجوينى إمام الحرمين «هى كل موجود سوى الله تعالى^(٢)» وملكوته وملائكته، هى عالم الشهادة، بتعبير معاصر هى الكون الفيزيقي، وبتعبير المتكلمين هى اللطائف.

وثمة أسلوبان لتناول علم الكلام، إما النظر إليه كفرق، وإما النظر إليه كموضوعات. بهذا الأخير يمكن تصنيف الموضوعات إلى ستة هى التوحيد، القدر، الإيمان، الوعيد، الإمامة ثم اللطائف أى الطبيعات. الإلهيات (= العقليات) تشمل التوحيد والقدر، والسمعيات (= النقليات) تشمل الإيمان والوعيد والإمامة^(٣). أما اللطائف أى الطبيعات فموضوعها الجسم والحركة والمادة فى الزمان والمكان - أى العالم الفيزيقي عالم العلم الطبيعى. وقد كانت الطبيعات لطائف - كما أوضح عابد الجابري - لأنها «دقيق الكلام» الذى هو مجال العقل وحده، مقابل «جليل الكلام» أى العقائد التى يُفرع فيها إلى كتاب الله.

على هذا الأساس انشغل المتكلمون الرواد - كما أشرنا - باللطائف، فكانت بداية اشتباك العقل الإسلامى بالعالم الفيزيقي، وبداية التفكير فى الطبيعة، إنه بزوغ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى المهيمن، مما يسهم فى تفسير زخم الدفع العلمى الذى جعل الحضارة الإسلامية

تنتفح للحركة العلمية وتحمل لواءها طوال العصور الوسطى. وهذا يوضح ولماذا كانت العلوم عند العرب تتدفق في إطار الأيديولوجيا السائدة وتحت رعاية ومباركة السلطة الحاكمة؛ وليس ضدها بالمواجهة والصراع الدامي معها كما كان الحال بالنسبة للعلم الحديث في أوروبا.

وسوف يفسر لنا أيضاً لماذا كان العلم العربي معلولاً ومفعولاً وليس علة فاعلة في تشكيل البنية المعرفية الإسلامية، ولماذا استنفد ذلك الدفع ذاته وبلغت الحركة العلمية الثرية الدافقة طريقاً مسدوداً ولم يقدر له التواصل والنماء في العصر الحديث بل أسلم الحصيلة والراية إلى أوروبا لتقوم بهذا الدور.

فقد انحل العالم الطبيعي على أيدي المتكلمين إلى جواهر وأعراض - مأخوذة من المذهب الذرى القديم^(٩)، وأصبحت الجواهر والأعراض هي الأنطولوجيا الكلامية أو أساس تصورهم للطبيعة^(١٠) فمن طريقهما أثبت المتكلمون هدفهم وهو أن العالم متغير - لتوالى الأعراض عليه، وبالتالي حادث أى مخلوق لله.

دليل الحدوث، أى كون العالم الحادث المخلوق دليلاً على وجود الله وقدرته وعلم الشاملين وحكمته وحياته، ذلك ما سلم به المتكلمون، بل المسلمون جميعاً. فلم يكن العالم بالنسبة للمتكلمين إلا علامة على وجود الله، على ما ورائه. «إنما سمي (العالم): عَلَماً لأنه إمارة منصوبة على وجود صاحب العلم. فكذلك (العالم) بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى^(١١)، كلمة (عالم) مشتقة

أصلاً من العلم والعلامة وفي أصلها اللغوى البعيد من الحسى : العَلام أى الحناء لما يترك من أثر باللون. والعلامة ما تترك فى الشئ مما يعرف به. ومن هذا العَلم : لما يعرف به الشئ أو الشخص كعلم الطريق . وعلم الجيش (الراية). وسمى الجبل علماً لذلك ومنه : علمت الشئ أى عرفت علامته وما يميزه، ونقيضه الجهل. وتكون بعد ذلك المعانى الخاصة والاصطلاحية فى (العلم) ^(١٢). لم ترد لفظه (العالم) ولا لفظة الطبيعة فى القرآن الكريم أبداً. وردت فقط فى صيغة الجمع : العالمين - ربما على سبيل التأكيد - ثلاثاً وسبعين مرة. هذا غير (العالمين - بكسر اللام). من العلم بالشئ التى وردت ثلاث مرات ^(١٣).

وكانت المشكلة المحورية للطبيعيات الكلامية هى العلاقة بين الله وبين العالمين أو العالم أو الطبيعة. والتى اتخذت مبدئياً شكل الإيجاد والخلق من العدم، إحداث المحدث : هذا العالم : وهذا ما يتبلور فى دليل الحدوث. وبصرف النظر عن عبقرية اللغة التى تطابق بين العلم والعالم وتجعلهما من نفس المصدر نجد دليل الحدوث هو فى جوهره قياس الغائب على الشاهد، وهو شكل من أشكال الاستدلال العلمى الامبيريقى، إنه ينطلق من المحسوس إلى المعقول، فتمتد له خطوط فى صلب التيار العلمى البازغ من ثنايا الفكر الدينى، الذى جعل البحث فى الطبيعة يغلب على المتكلمين الأوائل. لكن دليل الحدوث ذاته بتوغله فى الدوائر المغلقة كان من العوامل التى أدت إلى انفصال علم الكلام عن البحث فى الطبيعة - بعد انتهاء عصور الازدهار، وإجهاض الفكر العلمى البازغ وإسقاطه من الحساب وسيادة الفكر الدينى وحده.

الدوائر المغلقة لدليل الحدوث تتمثل فى أن الطبيعيات ليست إلا سلمًا للعقائد، خادمة للإلهيات وليس للإنسان، فى حين أن الإنسان هو الذى يحيا فى الطبيعة، وهو الذى يحتاج لترويضها وتطويرها. الطبيعيات ليست مطلوبة فى حد ذاتها للتفهم والتفسير - كإشكالية ابستمولوجية: المطلوب فقط استخدامها كوجود أنطولوجى حدوثة يدل على وجود الله.

ظل دليل الحدوث دائمًا إطار الطبيعيات الكلامية ككل وكأجزاء، مما جعل الإلهيات هى النهاية والغاية. مثلما كانت قبلا هى البداية والمنطلق وزخم الدفع، فى دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس.



وإذا تتبعنا مسار التراث العربى فى تطوره إلى الفلسفة أو الحكمة، وجدنا الطبيعة ومباحثها عند الفلاسفة أكثر وضوحًا وتميزًا منها عند المتكلمين. فقد سلموا جميعًا بأنها قسم من أقسام الحكمة الثلاثة: العقليات والطبيعيات والإلهيات.

ثم تفرعت إلى فروعها عند كل منهم. أفردوا لها مصنفات أو رسائل أو فصولاً. إنها أصبحت عنوانًا للبحث وموضوعًا محوريًا للحديث.

ولئن ناقش نفر من أهل الاعتزال فكرة خلق القديم، فقد سلم المتكلمون جميعًا - من أولهم لآخرهم - بأن: العالم حادث. بدأ

الفلاسفة بالتسليم بهذه القضية، لكن بوصفها محل نظر ومحتاجة لبرهان (الكندى) ^(١٤). وتحت تأثير فلسفة الأغريق الذين عجزوا تماماً عن تصور الخلق من العدم، وتأكيده أرسطو أن العالم قديم غير مخلوق، راح فلاسفة الإسلام يتلمسون سبل التعامل مع أطروقتين حدود العالم لجئوا إلى الفيض ^(١٥) والصدور كبديل (الفارابي وابن سينا) ^(١٦)، ثم رفض ابن رشد هذا البديل وأسرف في تبليان أن العالم قديم ومخلوق، في فلسفته الطبيعية الأنضج نسبياً من حيث هي المركب الشامل في تلك الصيرورة الجدلية محدثة / فيض / قديمة ^(١٧).

في كل هذه التوترات المتتالية، ظلت الطبيعة قابعة دائماً في قلب الأنطولوجيا، المتجهة أولاً وأخيراً نحو المتجه الإلهي... نحو الثيولوجيا... أي أنه لا فرق جوهري بينها وبين الطبيعيات الكلامية.



وأخيراً، بل أولاً يبقى أولئك الذين يتحملون المسؤولية المباشرة للتراث العلمي العربي، المعروفون باسم الطبائعيين، وكأن ثمة مصادرة على ابقائهم خارج دائرة الفلسفة التي كانت آنذاك تحوى كل الإسهام العقلي ذي الاعتبار.

فضلاً عن أن المتكلمين عدوهم زنادقة ملحدين ولئن كانت أفكارهم الفلسفية غير مترابطة وغير نسقية، ربما لاهتمامهم أكثر بالوقائع التجريبية، وهم أنفسهم نادراً ما واثتهم الجرأة على أن يعتبروا أنفسهم فلاسفة، فإن المسائل الفلسفية فرضت نفسها عليهم، بحيث أن

إسهامهم الفلسفى جزء تكملى لتاريخ العلم ولتاريخ الفلسفة ^(١٨) . فضلاً
عن تركز دورهم فى تشكيل الطبيعيات الإسلامية وتأصيلها فلسفياً .

فى وقت مبكر - منذ القرن الثانى ، وقع رائدهم التجريبي الشهير
جابر بن حيان فى إسار إيمانه الطاغى بحيوية الطبيعة وكل شىء فيها ،
بل رآها عاقلة مريدة ، والكواكب قوى حية علوية تمارس تأثيرها الفرق
بينها وبين الله هو دخول المادة فيها . ولعل إفراط جابر فى حيوية
الطبيعة والتنجيم - وهو الذى يتصدر باكورة الاهتمام الإسلامى التوافق
بالطبيعة - هو الذى أدى إلى ثبوتهما المزعج فى الطبيعيات الإسلامية ،
فلا ننسى دور علوم الأوائل وما حملته من تيارات غنوصية وهرمسية .

أما فى القرن الرابع الهجرى ، حين بدأ هؤلاء الطبيعيون فى التميز
كفئة ، أو كدائرة من الدوائر التى ارتسمت حول الوحي - فى هذا القرن
آمن بحيوية الطبيعة والتنجيم الطبيب العالم أبو بكر الرازى ، وكان
إيمانه بالغ الحماس . لقبه المتكلمون بالملحد الكبير الخارج عن الروح
الإسلامية ، والحق أنه «تبنى موقف الحرائيين تبنيًا كاملاً» ^(١٩) . وهم
مدرسة ظهرت فى حران ، انتهت إلى تجسيم الله ، ودخلت فى إطار
الصابئة . وتحمل أقوى تأكيد بحياة الأجرام السماوية ، وتصرفها فى
شئون الطبيعة والحياة والبشر . وتغلغت فى التراث الإسلامى . تأثر بها
الكندى وأخوان الصفا - كما بدا فيما سبق - وابن سينا وينسب إليها
عابد الجابرى ما حملته الفلسفة المشرقية من عناصر هرمسية وغنوصية
أدت إلى انتقال البيان إلى العرفان .

ويكاد يكون الرازى أكمل تمثيل لتلك الفلسفة الحرائية. أنكر مثلهم المعجزات والنبوة لأن الناس سواسية فى إمكان الاتصال بالعالم العلوى، عن طريق تطهير النفس ومفارقة المحسوسات وقال بقدمائهم الخمسة: الهيولى، والصورة أو النفس، والزمان، والمكان، والحركة وكلها لامتناهية، وكل لا متناه قديم. والخلق من العدم مستحيل. الخلق حدث من اشتياق النفس إلى الهيولى. ابن الرازى يسخر نظرية الفيض ذات الأصول المثالية، لكن التطور النسبى لمنجزات العلوم الطبيعية فى عصره عموماً وعلى يديه خصوصاً، مكنه من توجيه نظرية الفيض توجيهها مادياً أكثر.

بصفة عامة، ابتعد هؤلاء العلماء عن طريق المتكلمين. وتلمسوا طريق الفلاسفة. تولوا عن فيثاغورث والفيض، وساروا مع الأرسطية عموماً وبصفة غير ملزمة، وعلى الرغم من أن اهتمامهم كان بالوقائع المادية وما ينجم عنها من آثار. وعنايتهم فقط بدراسة الطبيعة وظواهرها المادية، فإنهم جميعاً «جاءوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم: وارتقوا إلى ذات الله فجعلوه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه، فى مخلوقاته» ^(٢٠) نفس التوجه الإلهى ونفس الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية.

فيستهل البيرونى - مثلاً - مبحثاً هندسياً خالصاً بأنك إذا تحققت من ماهية الهندسة تعرف نسبة الأجناس والكمية ومقدار المزروع والمكيل والموزون، وما بين مركز العالم فى أقصى المحسوس منه.. «ثم ترتقى بواسطة التدريب بها من المعالم الطبيعية إلى المعالم الإلهية» ^(٢١).

ولعل ابن الهيثم المعاصر للببيرونى فى ذلك القرن الباذخ العطاء -
 الرابع الهجرى، خير من يمثل موقف العلوم لطبيعية. لنلقاه يرفض
 طريق المتكلمين - ويرهن على أن دليل حدوث العالم عندهم فاسد.
 فالعالم قديم أزلى أبدي، لكنه يخضع للخلق المستمر - تماما كما رأى
 ابن رشد. ولابن الهيثم «مقالة فى إبانة غلط من قضى أن الله لم يزل غير
 فاعل ثم فعل». وأيضاً ينقسم العلم معه انقساماً ثلاثياً إلى رياضى وطبيعى
 وإلهى. وعن فضل علم الهندسة «فإن به وبالمنطق يوصل إلى علم الأمور
 الطبيعية، التى هى الحكمة، ومبادئها وعقلها وأسبابها، وإلى علم الأمور
 الإلهية، ويوقف بذلك على حكمة الله تعالى ذكره، فى هيئة السماء
 والأرض وما بينهما فلزم بذلك البارى الإله تعالى، حكيماً قادراً
 خبيراً»^(٢٢).

هكذا تحيط الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية بالطبيعيات الإسلامية من
 كل صوب وحذب لتنصب فى المتجه الإلهى، حتى انصبت جهود
 الطبيعيين أنفسهم فيه. لم يعق هذا حملهم للواء التجريبية طوال العصور
 الوسطى، لأن بحوثهم العلمية، كما أشار برتراند رسل، اتصلت
 بالوقائع الجزئية دون القوانين الكلية. فضلاً عن الأنساق العلمية، أى
 أنهم كانوا تجريبيين أكثر مما ينبغى^(٢٣).

كانت الطبيعة بؤرة من بؤر اهتمام المتكلمين ووضعها الفلاسفة قبل
 الإلهيات، ثم ظهر الطبائعيون المتكرسون لها، ولكنها كانت فى كل
 حال متجهة نحو الإلهوية، مما جعلها قابعة فى نظرية الوجود، وبعيدة

عن نظرية المعرفة.. التى هى مجال التنامى والصيرورة والفعالية الإنسانية. لهذا لم يُقدر لها تواصل تاريخى.. ولهذا أيضًا لم يعن الطبائعون بصياغة أنساق علمية، واقتصرت جهودهم العلمية والإمبيريقية الجادة على صياغة القوانين الجزئية. ولكن - كما هو معروف، كانت هذه الجهود مقدمات ضرورية لنسق العلم الحديث، بحكم التواصل التاريخى لحركية العلم.

وأخيرًا، تجمل الإشارة إلى أن المتجه الإلهى وإن استوجب القطع المعرفى فى عصرنا هذا، فإنه صنع الملامح الخاصة للطبيعيات الإسلامية فى ذلك العصر الوسيط فلا هى انسأقت مع مادية القبل سقراطيين المتطرفة ولا مع مادية أرسطو المعدلة، إلى آخر المدى. وعلى الرغم من استفادتها من الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية، أيضًا لم تنسق معها إلى آخر المدى. فهذه فلسفات مثالية تحرم العالم الطبيعى من الوجود الموضوعى. وهذا ما لا يمكن أن تفعله الفلسفة الإسلامية. قد تحرمه من استقلاله، أما وجوده الموضوعى فلا، لأن العالم الطبيعى فعلاً متعينًا للقدرة الإلهية. مما يوضح أن العرب أسرفوا فى استغلال وتسخير التراث اليونانى، لكن كل هذا فى إطار تصوراتهم وثوابتهم الحضارية.

وكان التراث العربى الإسلامى تيارًا مستقلاً فى النظر إلى العالم الطبيعى، استوعب ذينك الطرفين: المادية / المثالية، وتجاوزهما إلى مركب جدلى أشمل. لم يكن محض انتقاء بينهما، أو توفيق لهما مع الشريعة، كان خطوة فى طريق تطور الفكر الطبيعى، عرفت كيف

تقطعها، دون أن تخرج عن إطارها المثالي، وتوجهها اللاهوتى الذى فرضته ظروف العصر.

وأخيراً نرجو لهذا العرض المقتضب أن يكون قد أبان عن مواطن القوة التى خلقت التراث العلمى العربى الزاخر، مثلما أبان عن مواطن الضعف التى تبرر لماذا كان عرضة للتوقف والانحسار بفعل عوامل عديدة داخلية وخارجية.

الهوامش

(٥) ألقى في: «الندوة الدولية للتراث العلمي العربي» التي عقدها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في ٢٢ - ٢٤ يونيو ١٩٩٦: في إطار الاحتفالات باختيار القاهرة عاصمة ثقافية إقليمية لمنطقة العالم العربي لعام ١٩٩٦.

(١) See: William Leiss, The Domination of Nature, Mc Gill -- Queen's University Press, Montreal, 1994.

وقارن: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية ج٢، دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٨.

(٢) قارن: محمد عابد الجابري، تكوين لعقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٣٤ وما بعدها، ص ٣٤٧ حيث صب الجابري هذه القضايا في الإطار السياسي فقط.

(٣) هذا التشبيه مأخوذ من تقسيم الأقدمين علومهم إلى ثلاثة أقسام علم نضج واحترق وهو النحو والأصول، وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه والحديث، وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير، أمين الخولي، مناهج تجديد، سلسلة الأعمال الكاملة ج ١٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٢٩.

(٤) د. حسن حنفي دراسات إسلامية، الأنجلو، القاهرة، ١٩٨١، ص ١١٠.

(٥) حسين مروة، النزعات المادية: في الفلسفة العربية الإسلامية.

دار الفارابي بيروت، ط ٤، ١٩٨١، ص ١١ وما بعدها، ص ٢٧: ٣٠.

(٦) ج. دى. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٦٢، ٦٣.

وفي منهاج الجاحظ والأبعاد العلمية فيه، انظر الدراسة الرصينة «منهج تفكير الجاحظ» أمين الخولي، مناهج تجديد، م. س. ص ٢٦١: ٢٨٢.

(٧) الجويني (إمام الحرمين عبد الملك)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. فوقيه حسين محمود، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٧٦.

(٨) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ١: المقدمات النظرية مكتبة

ميدولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٩) الجوهر الفرد حجر الزاوية والمثل الرسمي للطبيعيات الكلامية. وأصوله في المذهب واضحة. حتى أن هنرى كوربان يعرف الكلام بأنه مدرسة فلسفية تقول بمبدأ الذرة!

هنرى كوربان . تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة عارف تامر ونصير مروة ، بيروت ، ١٩٦٥ . ص ١٦٩ .

(١٠) عن تفاصيل الجواهر والأعراض الكلامية انظر مثلاً :

ابن متويه الحسن ، التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامى نصر وفيصل عون ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥ و :

رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د. محمد عمارة دار الهلال ، القاهرة : ١٩٧١ ج ١ ، ص ١٧٠ وما بعدها .

أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى . فى التوحيد ، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريذة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة . ١٩٦٩ .

ابن حزم الأندلسى ، الأصول والفروع . تحقيق د. محمد عاطف العراقى وسهير أبو وافية وإبراهيم هلال ، دار النهضة العربية . ١٩٧٨ ج ١ باب الكلام فى الأجساد والجواهر والأعراض . ص ١٤٦ : ١٧١ .

وقارن : يمنى طريف الخولى . الطبيعيات فى علم الكلام : من الماضى إلى المستقبل ، دار الثقافة . القاهرة ١٩٩٥ . ص ٧٥ : ٨٢ .

(١١) الجوينى ، لمع الأدلة .. ص ٧٦ .

(١٢) أمين الخولى (معد) ، معجم ألفاظ القرآن الكريم / ح ٥ . مجمع اللغة العربية ، القاهرة . ١٩٦٨ ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٨ : ٢٤٥ .

(١٤) انظر : رسائل الكندى الفلسفية . تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريذة ، دار الفكر العربى القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٥٠ . القسم الأول ص ٢٥ . وما بعدها .

(١٥) أسرف أخوان الصفا بالذات فى تمثيل نظرية الفيض والاهتمام بها : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء ، دار صادر ، بيروت ١٩٥٧ ج ٢ ، الرسالة ٢٢ ، ص ٢٨٧ .

(١٦) انظر : ابن سينا الشيخ الرئيس ، الإشارات التنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٥٧ . القسم الثانى : الطبيعيات .

رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوائب ، قسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ .
(١٧) لمزيد من التفاصيل ، د . يعنى طريف الخولى ، الطبيعيات فى علم الكلام ، ص ١٠٣ : ١٣٠ .

(١٨) Roshdi Rashed, Concievability, Imaginability and Provability in Demonstrative Reasoning, in Fundamenta Scientiae, Vol.8, No. 3-4 Brazil 1987. P.p 241- 256. P. 242.

وانظر الترجمة العربية فى يعنى الخولى ، فى الرياضيات وفلسفتها عند العرب . دار الثقافة ، القاهرة ١٩٩٤ . ص ٧٣ .

(١٩) محمد عابد الجابرى ، نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٣ . ص ١٢٩ . ويقول دى بور إن الرازى كان يحارب على أكثر من جبهة ، منها جبهة الدهريين فهو إذن لم يكن ملحدًا كما نعته المتكلمون . انظر الدفاع النبيل عن الرازى وإيمانه : د . مصطفى نبيب عبد الغنى ، منهج البحث الطبى ، دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى ، دار الثقافة ، ص ١٩٩٦ . ص ٢٣٠ : ١٩٥ .

(٢٠) ج . دى . بور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . أبو ريدة ، ص ١٢٨ .

(٢١) أبو الريحان البيرونى ، استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها ، تحقيق د . أحمد سعيد الدمرداش ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ . ص .

(٢٢) الحسن بن الهيثم ، ثمره الحكمة. تحقيق د. عبد الهادي أبو ريده،
بدون ناشر، القاهرة ١٩٩١. ص ٣٣.

Bertrand Russell, The Scientific Outlook, George (٢٣)
Allan & Unwin, London, 1934 P. 21 – 22..

الفصل السادس

«أول التجديد»

من منظور فلسفة العلوم

الطبيعيات فى علم الكلام الجديد (*)

نتفق فى لقائنا هذا على الهوية الإسلامية والإطار الإسلامى كمنقذ لنا من الانسحاق الحضارى والضياع الثقافى فى طوفان ما نعانيه من تخلف وعوز وتراجع وتمزق وتبعية، شريطة أن يكون إطاراً قادراً على التلاؤم مع روح العصر المتأزم بإشكالياته الخاصة والناهض فى وجه تحدياته المستجدة. من هذه الفكرة المبدئية البسيطة ينطلق المشروع التركيبى الضخم لإقامة علم الكلام الجديد.

والأطروحة التى أتقدم بها الآن تهدف إلى انضباط وضع الطبيعيات فى منظومة علم الكلام الجديد المعاصر لعصر أميز ما يميزه أنه جعل الطبيعة والسيطرة عليها واستغلالها وتسخيرها الحلبة الأولى لمعركة التفوق بين الحضارات. وكان من الضرورى جعل فلسفة العلوم المدخل لهذا باعتبارها التمثيل العينى والرسمى وأيضاً الوحيد للتفكير المعاصر فى الطبيعة إن رمئاً قهراً لتحدياتنا وتقدماً نريد من علم الكلام الجديد أن يكون الإطار الأيديولوجى له.

ومجرد البحث فى علم الكلام الجديد يعنى ضمناً استيعاب وتجاوز علم الكلام القديم. استيعابه لأنه التراث الذى يمثل المخزون النفسى

والنسيج الشعوري والبناء القيمي، ثم نتجاوزه لأنه نتج عن ظروف تاريخية انتهت وتخلقت ظروف مباينة تمامًا. إن جدلية الاستيعاب التجاوز هي القدرة على شق طريق علم الكلام الجديد.

في هذا الطريق السائر قدمًا لن تكون علاقة حاضر علم الكلام بعاضيه علاقة اتصال سلبي. تجعل الماضي فاعلاً والحاضر مفعولاً فيه، والأقدمون أوصياء علينا في الإجابة على تساؤلات لم يطرحها عصرهم ولعلها لم تدر بخلدهم. وهي أيضاً ليست علاقة انفصال بائن تجعل الحاضر منبئت الجذور وكأنه ناشئ عن فراغ. إنها جدلية الانفصال / الاتصال المنبثقة عن جدلية الاستيعاب / التجاوز، ليمثلا الأداة الفعالة في يد علم الكلام الجديد. وتتحول هذه الأداة إلى سلاح قادر على الحسم والإنجاز إذ يبلغ علم الكلام مركبهما الشامل الذي يعنى وضع (القطعية المعرفية) وهي تعنى أن تنفض اليد تمامًا من مرحلة انتهت ومن مسلماتها ومصادرها ومناهجها، ونحط الرحال على مرحلة جديدة بمسلمات ومصادرات ومناهج ملائمة لها^(١). من هنا - من الانتقال الجذري إلى مرحلة أو دورة جديدة، نخلص إلى أن القطعية المعرفية مناظرة لوظيفة علم الكلام الجديد التي أسماها «د. حسن حنفي» الانتقال من التنوير إلى التثوير أو من العقيدة إلى الثورة، خصوصاً إذا أخذنا الدلالة السيمانطيقية للفظ الثورة في أصوله اللغوية الإنجليزية، لا العربية حيث تعود ثورة إلى ثار بمعنى هاج وماج. أما في الإنجليزية فتعنى Revolutionary ثورى جذرى ودوار، Revolution ثورة وأيضاً دورة كدورة الجرم السماوى فى مداره، نجد مصطلح الثورة لا يجعل الرفض هياجاً انفعالياً ومفاجئاً، بل

هو تقدم مكثف شديد الفعالية ، انتقال جذرى إلى مرحلة أعلى آن وأنها ، لانتهاء المرحلة السابقة واستنفاد مقتضياتها^(١) . وهذا هو المنشود من علم الكلام الجديد .

إذن نخلص إلى وضعية لهذا العلم مسلحة بالقطعية المعرفية . على أن القطعية المعرفية الآتية عبر الطريق الجدلى من المفاهيم الأساسية فى فلسفة العلوم المعاصرة . فهكذا ابتدئها «بأشعار» ليلبّور الوضع التقدّمى بعد ثورة العلم العظمى فى مطالع القرن العشرين ، ثورة النسبية والكوانتم والفيزياء الذرية التى قوّضت عالم نيوتن الميكانيكى ومسلمات الفيزياء الكلاسيكية وانطلقت بمفاهيم ومناهج مناقضة تماما لتتضاعف معدلات التقدم العلمى فى متوالية . من هنا تمثل القطعية المعرفية أدواتنا للربط بل والتفاعل بين طبيعيات علم الكلام وفلسفة العلوم .

وتجد القطعية المعرفية لعلم الكلام الجديد بيانها وإعلانها فى أن الهدف من العلم القديم والغاية التى يجتهد كى يصلها هى إثبات العقيدة . وقد حسمت هذه القضية . وانتهى زمان أو على الأقل خطر اللجاج فيها من قبل العقائد المخالفة ، وأصبح الوضع معكوساً فى مرحلتنا الحضارية ، فالعقيدة المثبتة هى نقطة البدء التى يسلم بها ويسير على أساسها علم الكلام الجديد . وبعد أن كان الإنسان والعالم المخلوق فيه مقدمة لإثبات وجود الله الواحد أصبح الله الأحد والعالم الخالق إياه مقدمة مثبتة نجاهد كى ننتهى منها إلى إثبات حضور الإنسان المسلم فى تيار التاريخ . على هذا الأساس يتحدد موضوع الطبيعة فى علم الكلام الجديد .

بداية ، الدليل - أى دليل هو معرفة أى ابستمولوجيا. ولكن لأن دليل الحدوث أهم الأدلة على وجود الله ، والحادث هو الجسم الطبيعى فقد احتلت الطبيعيات مكاناً فسيحاً فى علم الكلام القديم - بوصفها صلب نظرية الوجود^(٣). وفى مرحلة اكتمال العلم فى القرنين السابع والسادس الهجريين بلغت نظرية الوجود نصف العلم. وتضم مباحث المبادئ العامة والجواهر والأعراض. لاسيما الأخيرين فهما بنية الوجود والقطاع الأعظم من نظرية الوجود الحاوى للطبيعيات إثباتاً لوجود بارئها الأحد^(٤).

هكذا رسم المتجه الإلهى طريقاً سائراً من المعرفة إلى الطبيعيات إلى الإلهيات ، أو من الأبستمولوجيا إلى الانطولوجيا إلى الثيولوجيا. فتقوّعت الطبيعيات فى قلب الأنطولوجيا - نظرية الوجود وانقطعت الصلة أو كادت بينها وبين الأبستمولوجيا - نظرية المعرفة التى تكرست للاستدلال على العقائد وإثباتها.

وها هنا فى انطولوجية الطبيعيات الكلامية تكمن المهمة التى توجب القطيعة المعرفية فثمة خطر يتمثل فى أن الطبيعيات المعاصرة أى النظريات الفيزيائية ذات دلالة انطولوجية أى وجودية أو منصبة على الوجود ، فالتحقق الواقعى للفرض والإنصات لوقائع الوجود هى ما يميز العلم التجريبي الحديث. فهل سندخل فى لجاج حول التقارب والتلاقى الانطولوجى بين الجانبين. إن هذا يجعلنا ننشغل بالمحتوى المعرفى والمضمون الإخبارى للنظريات فى حين أن المحتوى فى نسق العلم يمثل المتغير الخاضع دوماً للاختبار والتكذيب والتصويب ومن ثم التقدم العلمى المتتالى ، مما يجعل العلم بناء صميم طبيعته الصيرورة والتغير ، والبقاء فقط

للمناهج القوية المثمرة الولود لكل ما يترى من تغير وتقدم. إن البقاء للجهاز الاستمولوجى - أى المعرفى - الذى هو موضوع فلسفة العلوم.

فلنستوعب من تراثنا كيف يبرز التفكير الطبيعى العلمى من ثنايا الفكر والإطار الدينى^(٩)، ثم نتجاوزه محدثين القطيعة المعرفية للطبيعات القديمة كى نتمكن من نقل المبحث برمته من الانطولوجيا إلى الاستمولوجيا؛ لتغدو الطبيعات موضوعاً لجهد العقل العلمى الضارى والنبيل فى طريق التقدم المستمر. فبهذا تضطلع بدورها فى إثبات حضور الإنسان المسلم.

ولكن نظرية علم الكلام الجديد أو جهازه الاستمولوجى هو فى جوهره تخطيط أيديولوجى. فهل سننقل الطبيعة من الانطولوجيا إلى الأيديولوجيا. إن التفكير العلمى الطبيعى له جهازه الاستمولوجى الخاص به والمطروح فى فلسفة العلوم والمطلوب أن نبحت عن حلقة الوصل بينه وبين نظرية علم الكلام الجديد لينضبط وضع الطبيعات فى منظومته.

ويمكن أن نجد هذا فى منطوق تعريف حسن حنفى للعلم تعريفاً فينومينولوجياً بوصفه دراسة بنائية فلسفية للإنسان من حيث هو إنسان وتحليل أبعاده ووصف وجوده، فما يحدث فى العالم الخارجى لا يمكن فهمه ومعرفته إلا من خلال الإنسان.

وهنا هنا نجد حلقة الوصل والمدخل المفضى إلى أحدث التطورات فى فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها. فقد انهار المنهج الاستقرائى الذى يقوم

على الملاحظة ثم تعميمها في فرض واختباره.. ولا حاجة إلى الإنسان المبدع الخلاق، وأصبح المنهج المعاصر هو المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يهبط من الفرض إلى وقائع التجريب، فلن يبدأ البحث العلمي إلا بفرض يبدعه العالم الموهوب، يتلوه فرض آخر أنجح وهكذا في متوالية التقدم. فليس العلم اكتشافاً لحقائق مطلقة، بل محض سلسلة من فروض ناجحة.

كما يقول «هيزينبرج» النظريات الفيزيائية المتوالية حلقات في سلسلة الحوار بين الإنسان والطبيعة. وإذا كان عالم نيوتن آلة ميكانيكية تسير في مسارها المحتوم وفقاً لقوانينها المطرودة بفعل عللها الداخلية في مكان وزمان مطلقيين بإزاء أي مراقب في أي وضع كان، لتختفي فعالية الذات الإنسانية بل ووجودها، تحقيقاً موضوعية موهومة، فإن عالم النسبية ليس هكذا البتة، ولابد من خلق أو على الأقل تحديد منظور وسرعة المراقبة. ولا تتأتى الملاحظة أصلاً في عالم الكوانتم (الكمومية) بغير فرض يبدعه العقل ويستنبط منه وقائع الملاحظة. وهكذا أدراك العلم المعاصر أنه نشاط إنساني بحث، وأصبحت فصول المسرحية العلمية تنبثق من قلب الواقع الإنساني بحدوده المعرفية - من خلال الإنسان إن العلماء - كما أشار نيلز بور - ليسوا فقط المراقبين أو المشاهدين، بل هم أيضاً الممثلون والمخرجون والمؤلفون للحملة العلم^(١)؛ فحق قول مارجوليس إن العلوم الفيزيائية محض مغامرة إنسانية^(٢).

فهل يستطيع علم الكلام الجديد أن يفسح لنا الحلبة ويلقى في روعنا العزائم والجسارة لخوض أمثال هذه المغامرات؟

الهوامش

(٥) ألقى في ندوة «نحو علم كلام جديد» التي عقدتها الجمعية الفلسفية المصرية بالاشتراك مع أقسام الفلسفة بالجامعات المصرية، من ٢ : ٤ ذى الحجة ١٤١١، الموافق ١٥ : ١٧ يونيو ١٩٩١ في كلية أصول الدين وتحت رعاية شيخ الأزهر.

وهذه الورقة تحوى تخطيطاً عاماً ونظراً للعوامل التي ذكرتها في المقدمة، عكفت بعد ذلك على تطويرها وتنقيحها حتى خرجت المعالجة المتكاملة في كتابي «الطبيعيات في علم الكلام».

(١) لتوضيح مفهوم القطعية المعرفية انظر: غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧. ص ١٨٧ وما بعدها.

(٢) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٠٥. ص ١٠٤ والمقرى الفيومي، المصباح المنير، المطبعة الأميرية، القاهرة، ص ٥٥٢. ولمفهوم الثورة كمقولة علمية:

Bernard Cohen, William Whewell And The Concept of Scientific Revolution. in : Essays in Memory of Imre Lakatos, ed. By R.S. Cohen & P.K. Feyerabend & M.W. Wartofsky, Boston studies in the philosophy of Science, Vol. 19, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht. Holland, 1976. P. 55.

(٣) انظر مثلاً:

النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمد). في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريصة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٦٩. ص ٤٥٧ وما بعدها.

الإمام يحيى بن الحسين، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، الجزء الأول، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١. ص ١٧٤ وما بعدها.

(٤) لما كانت الطبيعيات في علم الكلام قد انحلت إلى جواهر وأعراض، فإن أفضل عرض لها: ابن متوية (الحسن)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق د. سامي نصر لطف الله ود. فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٥.

-
- (٥) د. حسن حنفى . من العقيدة إلى الثورة . المجلد الأول : المقدمات النظرية . مكتبة مدبولى ، القاهرة . ١٩٨٨ . ص ٦٢٧ - ٦٢٨ .
- (٦) فيريز هيزينزج . الطبيعة فى الفيزياء : ترجمة د. أدهم السمان . دار طلاس . دمشق ، سنة ١٩٨٦ . ص ٢١ .
- ولتفصيل هذا الانقلاب فى طبيعة التفكير العلمى ومفهوم المنهج العلمى انظر : د. يمنى الخولى ، العلم والاغتراب والحرية فى مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى الاحتمية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧ . الفصلين الخامس والسادس .

Maragolise, Joseph, Science without Unity: Reconciling (٧)
the Human and Natural Sciences, Basil Blackwell, oxford, 1987. P. 17.

الفهرس

مقدمة

سيرة شبه ذاتية ٧

الباب الأول

منهاج

– الفصل الأول

أمين الخولى ورسالة التطور فى الفكر الدينى ٢١

– الفصل الثانى

فى الآفاق الفلسفية للتفسير:

أمين الخولى هيرمنيوطيقياً ٦٧

الباب الثانى

محاولات للتطبيق

– الفصل الثالث

حوار مع الفكر المتطرف ٨٣

الفصل الرابع

التفكير العلمى والعلاقة بينه وبين الاستنارة الدينية ٩١

– الفصل الخامس «قتل القديم بحثاً»

الأصول الفلسفية لتصور الطبيعة فى التراث العربى ١٠٧

– الفصل السادس «أول التجديد»

من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام الجديد ١٢٥

كتب أخرى للمؤلفة

- العلم والاعترا ب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى الملاحتمية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧ .
- فلسفة كارل بوبر : منهج العلم .. منطق العلم ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩ .
- الحرية الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٩٠ .
- مشكلة العلوم الإنسانية : تقنيها وإمكانية حلها ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة . طبعة أولى ١٩٩٠ ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ١٩٩٦ .
- من منظور فلسفة العلوم : الطبيعيات فى علم الكلام : من الماضى إلى المستقبل ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة : ١٩٩٥ .
- الطبعة الثانية دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ .
- بحوث فى تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- فى الرياضيات وفلسفتها عند العرب ، يتضمن ترجمة عن الإنجليزية وتقديم ودراسة وهوامش لنص للدكتور رشدى راشد بعنوان : القابلية للتصور والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات فى التفكير البرهانى ، السجزى وابن ميمون فى (القضية ١٤ : الكتاب الثانى) من «القطوع المخروطية» لأبلونيوس ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٤ .

- المنتخبات لكونفوشيوس، سلسلة تراث الإنسانية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤.

- ترجمة وتقديم ودراسة (بالمشاركة مع د. بدوى عبد الفتاح) لكتاب ج.ج. كراوثر: موجز تاريخ العلم، تحت عنوان: قصة العلم، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨. وصدرت طبعة أخرى فى مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

- الوجودية الدينية: دراسة فى فلسفة بول تيليش، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

- الزمان فى الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

- عرض نقدى لكتاب:

جون بولكين هورن، ما وراء العلم: السياق الإنسانى الأرحب، سلسلة كراسات عروض، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٩.

الثقافة أولاً وأخيراً

مشروع ثقافى لمصر المستقبل

طارق حجى

**العدد
القائم**

إشتراك فى سلسلة اقرأ تضمن وصولها إليك بانتظام

الإشتراك السنوى:

- داخل جمهورية مصر العربية ٣٦ جنيهاً
 - الدول العربية واتحاد البريد العربى ٥٠ دولاراً أمريكياً
 - الدول الأجنبية ٧٥ دولاراً أمريكياً
- تسدد قيمة الإشتراكات مقدماً نقداً أو بشيكات بإدارة الإشتراكات بمؤسسة
الأهرام بشارع الجلاء - القاهرة.
- أو بمجلة أكتوبر ١١١٩ كورنيش النيل - ماسبيرو - القاهرة.

رقم الإيداع	٢٠٠٠/٤٦٩٢
الترقيم الدولى	ISBN 977-02-5980-2

١/٢٠٠٠/٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)



على مدار القرن العشرين فرضت
قضية التجديد نفسها علينا فرضاً
يزداد الآن وجوباً والحاحاً لمواجهة
طوفان العولمة الذي يندفع مهدداً
باكتساح الخصوصيات الحضارية
والتنوع الثقافي.

ومن منطلق الإحساس بخطورة
قضية التجديد، لكي تتواصل عوامل
التقدم والنماء والازدهار في
حضارتنا دون أن تتحول إلى ظل
باهت للآخر الغربي.. تقدم «إقرأ»
هذا الكتاب لتعيين الأبعاد الفلسفية
وتطويرها وتفعيلها، عند واحد من
رواد التجديد العظام هو الشيخ أمين
الخولي، فتكشف حفيدته أستاذ
الفلسفة عن آفاق فلسفية رحيبة
يمتد إليها إسهامه الفكري.



دار المعارف

٤٠٧١١١/٠١

